This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 449412

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

BT
201
.G77

G. S. Morris

70171

Das Selbstbewußtsein Jesu.

Von

Rudolf Friedrich Grau,

Doktor und Professor der Theologie.

Nördlingen.

Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1887.

Druck von C. H. Beck in Nördlingen.

Vorwort und Einleitung.

Das vorliegende Buch ist aus Vorlesungen über das Leben Jesu entstanden und sucht die Hauptfrage auf diesem Gebiet zu beantworten. Das ist die Frage, was Jesus über sich selbst, über seinen Beruf und die Bedeutung seiner Person gedacht habe. Ihr kommt solches Gewicht zu, da auch die wichtigsten Thatsachen des Lebens Jesu erst von dort her, d. h. von seiner Person ihren wahren Wert empfangen. Wenn z. B. der Apostel Paulus im Tod und in der Auferweckung Jesu den Inhalt seines Evangeliums sieht, so sind es nicht diese Thatsachen als solche, welche erst der Person Jesu ihren Wert geben, sondern sie selbst empfangen vielmehr ihre Bedeutung durch die Person, der sie widerfahren sind. Und dasselbe gilt auch von den Thaten Jesu. Wie Luther einmal von den Werken sagt: „Wenn man gleich aller Mönche Werke auf Einen Haufen schlüge, wie köstlich sie gleißen mögen, so wären sie doch nicht so edel und gut, als wenn Gott einen Strohhalm aufhübe. Warum? Darum, daß die Person edler und besser ist. Nun muß man hie nicht die Person nach den Werken, sondern die Werke nach der Person achten, von welcher sie ihren Adel nehmen müssen“ (Großer Katechismus, von der Taufe. Erl. Ausg. Bd. 21 S. 130). Berichtet doch das Alte Testament, daß die Propheten ähnliche Thaten gethan haben, wie sie von Jesus erzählt werden. Oder man kann Jesu sogar eine übernatürliche Entstehung zuschreiben, ohne daß ihm damit eine höhere Würde als die eines Propheten zuerkannt werden müßte, wie das die Socinianer thun. Desgleichen nötigt der Glaube an die

Wirklichkeit der Auferweckung Jesu nicht, über die Wertschätzung desselben als eines Propheten hinauszugehen, wie das gleichfalls die Socinianer beweisen. War doch Jesu selbst, als es sich in Galiläa um die Entscheidung für ihn handelte, mit der Hochschätzung solcher Anhänger nicht genügt, welche ihn für einen bereits aus dem Jenseits kommenden Gottesmann erklärten (Mk. 8, 27 ff.).

Aber wir sind auch in wissenschaftlicher Beziehung dem Selbstbewußtsein Jesu gegenüber in einer ganz anderen Lage, als z. B. den Thatsachen des Anfanges und des Endes des Lebens Jesu gegenüber. Der Berichte über die letzteren hat sich eine negative Kritik zu entledigen gewußt. Der Erzählungen über den Anfang des Lebens Jesu auf sehr leichte Weise, indem sie dieselben für Gebilde frommer Sage erklärte; der Berichte über den Ausgang des Lebens Jesu mit größerer Anstrengung, aber dabei beharrend, daß alle die berichteten Erscheinungen des Auferstandenen als Hallucinationen erregter Menschen anzusehen seien. Das Selbstbewußtsein Jesu dagegen ist in einer größeren Zahl von Worten und Reden zum Ausdruck gekommen, welche über jeden Zweifel der Kritik erhaben sind. Das gilt allerdings nicht von den Reden im Johannesevangelium; wohl aber von den Reden Jesu, wie sie die drei ersten Evangelien, die sogenannten Synoptiker, berichten. So schöpft denn vorliegende Schrift nur aus dieser Quelle und zwar nach Abzug derjenigen allerdings nur geringen Stücke, an die irgend kritische Zweifel sich geheftet haben.

Soll im Gebiete des Lebens Jesu ein fester und sicherer Grund gelegt werden, so ist dies der Ort, wo gegraben werden muß. Den Zweifel, ob hier wirklich genug Felsen sich vorfinde, das Gebäude des Lebens Jesu zu tragen, muß die Ausführung widerlegen. Wenn man hier weniger gefunden und gesehen hat, so ist neben anderen Ursachen besonders der Umstand schuld, daß man sich zu wenig durch das Studium des Alten Testamentes für das Verständnis der Worte Jesu vorbereitet hat. Andererseits darf man an das „Leben Jesu" nicht Anforderungen erheben, wie sie durch die Biographien vieler geschichtlicher Persönlichkeiten erfüllt werden. Wer hier einen quantitativen Maßstab anlegt, der vergißt, daß es zum Charakter der gött-

lichen Offenbarung gehört, auf dem kleinsten Raum und mit den geringsten Mitteln die größten Kraftwirkungen zu erzielen (vgl. 2 Kor. 12, 9).

So stehen wir denn, indem wir uns an die Reden Jesu in den drei ersten Evangelien halten, auf unzweifelhaft geschichtlichem Boden; und damit kommen wir unserem geschichtlichen Jahrhundert entgegen. Aber wir stehen damit auch noch in anderer Beziehung mitten in unserer Zeit. Die alte Kirche hat ihre Trinitätslehre vornehmlich auf das vierte Evangelium gegründet. Die Reformation hat aus den Schriften des Apostels Paulus geschöpft. Der große Entscheidungskampf unserer Zeit bewegt sich auf dem Boden der Synoptiker. War in jener ersten Zeit, da die Kirchenlehre sich bildete, die Parole des Kampfes der dreieinige Gott, galt es in jener zweiten Epoche die Rechtfertigung durch den Glauben allein, so kann man wohl sagen: daß alle Fragen der Gegenwart in dem Einen großen Worte zusammentreffen, welches den Gegenstand der Reden Jesu in den drei ersten Evangelien bildet, das Reich Gottes.

Nun geben sich allerdings manche, die mit dieser Auffassung einverstanden sind, der Meinung hin, daß man sich besser mit den mannigfaltigen Angelegenheiten des Reiches Gottes beschäftigen solle, die Fragen vom Wesen oder vom Selbstbewußtsein Jesu dagegen in den Hintergrund schieben könne. So steht es aber nicht. Die Fragen vom Reiche Gottes haben ihren Mittelpunkt an der Frage nach dem Wesen dessen, in dem das Reich Gottes gekommen ist. Denn nachdem Jesus für Volk und Jünger das Reich Gottes verkündigt hat, kommt auch die Zeit, in der die Entscheidungsfrage beantwortet werden muß: Wer saget ihr, daß des Menschen Sohn sei?

Indem unsere Zeit auf die Synoptiker zurückgeht, handelt sie nur nach einer in der Sache selbst liegenden Notwendigkeit. Denn das liegt nun einmal im Wesen des Protestantismus: Zurück zu den letzten Quellen. Wir dürfen aber ohne Besorgnis solchem Zuge folgen. Wohl hat Jesus gesagt: Wer euch hört, der hört mich. Aber er hat auch gesagt: Der Jünger ist nicht über seinen Meister. Erst von einem rechten Verständnis des synoptischen Christus aus kann über

den Christus des vierten Evangeliums und damit über das Evangelium selbst geurteilt werden, wie nicht minder über die Predigt des Paulus. In der That gilt jetzt das alte Wort im besonderen Sinne: Res ad triarios rediit. Die Sache kommt an die dritte und letzte Schlachtreihe, und die wird — während Paulus und Johannes für sich allein stehen — nicht zufällig dreifach gegliedert sein.

Aber, so wird hier mancher erwidern: wozu diese Unruhe? Wird nicht durch solche Fragen unsicher gemacht, was feststehen sollte und so vielen einfältig Glaubenden feststeht? Genügt es nicht, daß wir wissen, Jesus Christus sei Gott und Mensch, wie das die alte Kirche in ihren Bekenntnissen festgestellt, wie es dann die Reformation von neuem bestätigt hat? So fragen heißt, die Bedeutung dieser Sache nicht verstehen. Viele sind eben gewohnt, den Christus der alten Kirche oder den Christus des Mittelalters mit dem Christus der Reformation und der heiligen Schrift ohne weiteres zu identifizieren, wie das ja auch Luther in seiner Weise gethan hat, während er doch andrerseits wohl empfand, daß der Christus seiner Gegner nicht sein Christus sei. Aber müssen wir jetzt nicht erkennen, nachdem gegenüber der alten Kirche im Protestantismus ein so ganz anderes Kirchenwesen erwachsen ist, daß unbeschadet der ursprünglichen Einheit dort und hier ein anderer Christus wie ein anderes Evangelium vorhanden sei, wenn anders Luther ein Recht hatte, schon den Schweizern zuzurufen: Ihr habt einen anderen Geist?

Und nun mißverstehe man doch die gottgewollte Bedeutung jener Unruhe nicht! Auch die Reformation war eine gewaltige Versuchung, die Gott über das deutsche Volk demselben zum Segen und zum Ruhm hat kommen lassen, so daß es nun eben das Volk der Reformation ist und bleibt. Und so müssen wir denn auch nach dem Grundsatz Noblesse oblige auf uns nehmen, was solche Mission ferner von uns fordert. Wenn wir es recht verstehen, so sind wir innerhalb der großen Heidenchristenheit doch ein auserwähltes Volk. Aber zu einer Ruhe, wie sie die orthodoxe Kirche des Morgenlandes genießt und wie sie der römischen Kirche durch den Stellvertreter Christi und seine unfehlbaren Sprüche verschafft wird, sind wir nicht erwählt.

Waren die Zwölfe nicht schon lange Zeit mit Jesu als ihrem Herrn und Meister in Galiläa umhergewandelt, als er sie, während er so viele andere und gewiß auch treue Jünger in Ruhe ließ, noch einmal fragte: wer saget ihr, daß des Menschen Sohn sei? Wir dürfen annehmen: solcher Vorgang hat sich am deutschen Volke in der großen Thatsache der Reformation wiederholt, weil diesem Volke eine besondere Aufgabe unter den christlichen Völkern zugewiesen werden sollte. Hatte sich doch das deutsche Volk längst für Christus entschieden und war das Mittelalter hindurch mit Ihm gewandelt. Dennoch ist an unsere Väter die Frage ergangen, wie einst an die Zwölfe: Was haltet ihr von Jesu? Und nun dürfen wir einmal Luther, der sonst nur mit Paulus verglichen zu werden pflegt, neben den Apostel Petrus stellen, denn die Rechtfertigung durch den Glauben allein hat ja zuletzt keine andere Bedeutung, als jenes Bekenntnis des Hauptes der Apostel, daß Jesus sei der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Wollen wir nämlich die Fülle dessen ausdrücken, was dem Petrus selbst zum Teil noch unbewußt in seinem großen Bekenntnis enthalten ist, so dürfen wir es mit Luther auslegen: „Ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat u. s. w., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene u. s. w.“ Dagegen ist die römische Kirche unter der Anklage des Wortes geblieben: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn Einer ist euer Meister, Christus, ihr aber seid alle Brüder. Und sollt niemand Vater heißen auf Erden, denn Einer ist euer Vater, der im Himmel ist.“ Das göttliche Gnadengeschenk aber auf jenes Bekenntnis des evangelischen Volkes ist die Heilsgewißheit, wie sie demselben ins Herz gepflanzt wird, solange dasselbe singen kann: „Mit unsrer Macht ist nichts gethan, Wir sind gar bald verloren: Es streit für uns der rechte Mann, den Gott selbst hat erkoren. Fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ, Der Herr Zebaoth, Und ist kein andrer Gott, Das Feld muß er behalten.“ Wie denn das evangelische Kirchenlied nichts anderes bedeutet, als daß es ein Christenvolk gibt, das seines Heiles froh und gewiß ist und seines Herzens Freude ausfingt,

gleich jenen Christen der Urzeit, von denen Plinius an seinen Cäsar berichtete.

Aber damit ist für die evangelische Kirche die dogmatische Entwickelung und die theologische Arbeit nicht zu Ende, so wenig es mit jenem Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem Christus gethan war. Wir müssen freilich sagen: es genügt dies Bekenntnis, weil es die vollkommene Wahrheit ausdrückt. Sonst würde Jesus nicht darauf erklärt haben: „Das hat dir nicht Fleisch und Blut offenbart, sondern mein Vater im Himmel," und was folgt. Aber wiederum gilt: es ist nicht genug mit diesem Bekenntnis. Denn sogleich beginnt Jesus seinen Jüngern darzulegen, was Großes und Gewaltiges sie mit solchem Bekenntnis ausgesprochen haben. Und da zeigt es sich, wie wenig noch die Jünger und Petrus selbst verstanden haben, was dieser eben in ihrem Namen erklärt hat. Was Luther gegenüber Papst und Kaiser bekannt hat mit seinem: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, davon dürfen wir auch sagen: Das hat ihm nicht Fleisch und Blut offenbart, sondern der Vater im Himmel. Denn Fleisch und Blut war nicht auf Seiten des armen Mönchs, sondern auf Seiten seiner Gegner. Und so wissen wir denn auch gewiß, daß die auf diesem Bekenntnis stehende Kirche der Hölle Pforten nicht überwältigen werden, wie denn auch der Herr und Gott, der sich diesen armen Mönch erwählt und berufen hat, ihm nicht die Krone rauben lassen wird, die er ihm gegeben hat.

Aber daraus folgt nicht, daß die Kirche dieses Bekenntnisses eben auf diesem Bekenntnis ausruhen dürfe. Mit der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts beginnt die große Entwickelung des Prinzips, das in jenem Bekenntnis gegeben ist. Und indem jede Stufe dieser Entwickelung durch eine folgende abgelöst wird, zeigt sich ja eben ihre Unvollkommenheit. Die Entwickelung selbst aber geht keineswegs in aufsteigender Linie, sondern führt auch in die Tiefe, so gewiß im übrigen ist, daß ihr letztes Ziel die Höhe und der Friede sein wird, der alle Vernunft übersteigt.

Viele Christen und Theologen glauben, daß die Frage: Was dünket euch um den Christus? Wes Sohn ist er? wie einst von

Jesus seinen Gegnern gestellt, so auch in unsrer Zeit nur den Ungläubigen und Zweifelnden gelte, und daß die Leben-Jesu-Arbeit wesentlich in apologetischem Sinne für jene geleistet werde, sofern die Gläubigen am Kirchenglauben sich begnügen könnten, ja sollten. Wie oben schon hervorgehoben wurde, hat Jesus auch seine Jünger und Nachfolger gefragt: Wer saget ihr, daß ich sei? Und als dann Petrus das gute Bekenntnis abgelegt hatte, da hat die Arbeit Jesu an seinen Jüngern erst recht begonnen.

Die große Arbeit unserer Zeit auf allen Gebieten des Reiches Gottes kann nicht geschehen, ohne daß zugleich die Erkenntnis des Wesens dieses Reiches fortschritte. Und diese Erkenntnis kann nicht gewonnen werden, wenn wir nicht denjenigen tiefer kennen lernen, in dem das Reich Gottes gekommen ist und immerdar kommt.

Die Hauptfragen auf diesem Gebiete sind: Wie verhält sich der Christus des Nicänums, den man auch den Christus der Kirchenlehre nennen darf, zu dem Christus des Neuen Testaments, insonderheit zu dem Christus der Synoptiker? Da für uns aber zunächst nicht der Christus der alten Kirche an sich in Betracht kommt, sondern der Christus, wie ihn die Reformatoren auf Grund der alten Kirchenlehre und des Neuen Testaments gefaßt haben, so hängt mit jener Frage nahe zusammen die andere: Wie verhält sich der Christus der Reformation einerseits zu dem Christus der alten Kirche und andrerseits zu dem Christus des Neuen Testaments? So wichtig und schwierig nun auch die beiden dogmengeschichtlichen Probleme, der Christus des Nicänums und der Christus der Reformation sind, beide überragt die Frage, was es um den Christus des Evangeliums sei. Zugleich gewinnt die Untersuchung jener Probleme erst ihre wahre Bedeutung durch die Beziehung auf diese dritte Frage. Der Verfasser glaubt dieselbe in helleres Licht zu setzen, wenn er an einige literarische Erscheinungen der jüngsten Zeit anknüpft.

Mit der Frage nach dem Christus der alten Kirchenlehre hat es der erste Band des Lehrbuchs der Dogmengeschichte von Adolf Harnack (Freiburg i. B. 1886) zu thun, welcher die Entstehung des kirchlichen Dogmas zu schildern sucht, ohne doch bis zum Nicänum

zu gelangen. Es gilt dem genannten nachzuweisen, daß in dieser Entstehung des kirchlichen Dogmas eine allmähliche Hellenisierung des Christentums sich vollzogen habe, welche wesentlich nur durch jenes Prädikat von der akuten Hellenisierung des Christentums im Gnosticismus sich unterscheide. Während also die naive Betrachtung in der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte die Christianisierung des Hellenentums d. i. des Heidentums gefunden hat, werden wir hier belehrt, daß vielmehr der entgegengesetzte Prozeß sich vollzogen habe. Jene Auffassung ist nun keineswegs eine ganz neue. Neu ist nur ihre rücksichtslose Durchführung. Nun wird hier wohl die Wahrheit in keinem dieser beiden Extreme liegen, sondern es wird das Christentum, indem es das Hellenentum überwand, seinerseits von diesem in so manchen Zügen gefärbt und verändert worden sein. Die schwierige Aufgabe ist eben, hier das Suum cuique zu üben. Dazu gehört aber nicht nur, zu wissen, was Hellenentum sei und jenen Prozeß der Entwickelung hellenischen Christentums bis ins einzelne zu verfolgen, sondern vor allem zu wissen, was Christentum sei. Wenn nun, wie das in dem genannten Buche geschieht, aus dem Evangelium zuerst eine rationalistische Karikatur gemacht wird (a. a. O. S. 48 bis 55), so kann auch trotz aller Gelehrsamkeit und allem im einzelnen wie im ganzen bewiesenen Scharfsinn die Ausführung nur eine karikirte werden.*) Was Harnack unter der Fülle der Gelehrsamkeit und

*) So heißt es beispielsweise a. a. O. S. 42 f.: „Auf dem Boden der griechisch-römischen Kultur war weder für den Gedanken der vollendeten alttestamentlichen Theokratie (d. i. des Reiches Gottes) noch für den Begriff des Messias ein Verständnis vorhanden. Somit mußten diese beiden der ursprünglichen Verkündigung wesentlichen Elemente dort in Wegfall kommen, resp. umgedeutet werden." In einer Anmerkung fügt Harnack hinzu: „Es mag schon hier gesagt werden, daß an die Stelle der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* die *ἀθανασία* (*ζωὴ αἰώνιος*) einerseits, die *ἐκκλησία* andererseits getreten ist, und daß die Vorstellung vom Messias schließlich durch die Vorstellungen von dem göttlichen Lehrer und dem im Fleisch erschienenen Gott ersetzt worden ist." Hier ist nun zuzugestehen, daß das Verständnis für das Wesen des „Reiches Gottes" ein unvollkommenes war; hat aber das Eintreten der Begriffe des „ewigen Lebens" und der „Kirche" nicht in gewissen Beziehungen seine Berechtigung, da dasselbe schon innerhalb des Neuen Testamentes bezüglich des einen durch das Johanneische Evangelium, bezüglich des anderen durch die Paulinischen Briefe sich vollzogen hat? Freilich ist hier erst wiederum zu untersuchen, wie sich jene apostolischen Begriffe als die einseitigeren zu dem umfassenden des „Reiches Gottes" im Munde Jesu verhalten, und andererseits, in welchem Sinne wiederum Griechenland und Rom jene sub-

vorsichtig abgewogener Bemerkungen verhüllt, das ist doch schließlich nichts anderes, als was der gesinnungsverwandte Professor Bender in offener Weise folgendermaßen ausdrückt: „Wir haben oben ausgeführt, daß die Vorstellung von Christus als eines inkarnierten göttlichen Wesens wohl nie entstanden wäre, wenn sie die heidenchristliche Richtung, welche in der Kirche zur Herrschaft gelangt ist, nicht längst bereit gehabt hätte. Wir müssen hier zur Ergänzung hinzufügen, daß dieser Vorstellung der Sieg erleichtert worden ist durch die überall gleichen Postulate des religiösen Bedürfnisses, welches Befreiung von Schuld und Übel sucht und dieselbe nur von einem Gott erwarten kann. Beide Momente haben zusammengewirkt, um die Apotheose der Person Jesu und die Umkleidung seines Lebens mit dem Zaubermantel des Wunderbaren zu vollenden" (Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn 1886. S. 280 f.). Wie die Pharisäer in Christus den Sohn Davids sahen, so erkennen Bender und Harnack in demselben wesentlich den Lehrer des Gottvertrauens und der Moral eines „Reiches Gottes," an welchem denn in Gestalt der Kirchenlehre eine Apotheose im Sinne des Hellenentums vollzogen wird. Ein ganz anderes Problem liegt hier vor, wenn der Christus des Neuen Testamentes der Herr und Gott Davids ist, wie das von Jesus in der berührten Stelle vorausgesetzt wird. Dann haben wir freilich noch lange kein Recht, was Jesus unter der Gottheit des Christus versteht, mit der Gottheit zu verwechseln, welche die griechische Theologie ihrem Christus zugeschrieben hat. Aber wir werden dann erst in der Lage sein, die Christologie des Neuen Testamentes mit der der Kirchenlehre zu vergleichen und werden hier nicht bloß Gegensätze und Widersprüche entdecken.

---

stituierten Begriffe gefaßt haben. Nehmen wir endlich den Begriff des Messias, so ist wie dort bezüglich des Reiches Gottes so hier die große Frage, was denn Jesus unter dem Messias verstanden habe. Und wie ihm die Pharisäer darauf verkehrt antworteten, so könnte wohl auch Harnack ein unrichtiges Verständnis haben, wenngleich er seiner Sache ebenso gewiß zu sein scheint, wie die Pharisäer der ihrigen waren. Dann aber fehlt ihm der richtige Maßstab, um die griechischen Vorstellungen von dem „göttlichen Lehrer und dem im Fleische erschienenen Gott" zu beurteilen, während sie freilich der Kritik durch den neutestamentlichen Begriff des Messias und Gottessohnes in hohem Grade bedürfen.

Nehmen wir hier noch Rücksicht auf denjenigen Theologen dieser Richtung, welcher sich besondere Mühe gegeben hat, den Zusammenhang und die Übereinstimmung seiner Christologie mit der Lehre Luthers und der orthodoxen Dogmatik der lutherischen Kirche aufzuzeigen und es daher gewagt hat, sein Buch zu nennen: Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Dargestellt von Dr. Hermann Schultz in Göttingen. Gotha 1881. Derselbe Mann, der das Wesen der sozinianischen Christologie kurz so bestimmt: „eine gewordene Gottheit kommt ihm (Christo) zu" (a. a. O. S. 271), und der zugesteht, „daß, während die Kirche bis in die Zeit des Rationalismus eigentlich nur die Lehre von der Gottheit Christi entfaltet habe, die kleinen Minoritäten, welche auf die andere Seite hinwiesen, stets als unvollkommene und verkümmerte Formen der christlichen Frömmigkeit gegolten und auch in der That gewesen seien, weil nicht der schöpferische Glaubenstrieb, sondern Erwägungen anderer Art für ihre Auffassung des Dogma bestimmend waren" (a. a. O. S. 9), — derselbe Mann kommt dann schließlich selbst dahin, das Wesen der Gottheit Christi so zu bestimmen: „Wenn wir die Gottheit Christi lehren, so sind wir gewiß, daß Jesus, nachdem er sein Werk vollbracht hat, nun mit der Christusidee Gottes völlig eins geworden ist. . . . Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht. Und so hat er auch die Gottheit, welche dem Christus eignet, nun als sein persönliches Attribut empfangen. Der Christus ist für uns Gott. Jesus ist Gott geworden, indem er Christus ward" (a. a. O. S. 726 f.; — die betreffenden Worte sind von Schultz selbst unterstrichen).

So wird uns denn, nachdem die Kirche bis auf die Zeiten des Rationalismus hin in dem Satze das Heil gefunden hat: „Gott ward in Jesu Christo Mensch", nunmehr von Schultz und seinen Genossen die Heilswahrheit in dem Satze dargeboten: „Der Mensch Jesus ist Gott geworden." Und während Schultz von Luther anführt: „Wenn mir der Teufel das abgewönne, daß ich Christus als einen lautern Menschen für mich gekreuzigt und gestorben ansähe, so wäre ich verloren", oder: „Wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur

für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes" und andere Worte der Art, — so meint er selbst, daß Jesus erst durch sein Werk die Gottheit sich errungen habe. Diese Gottheit kann ja keine „wahrhaftige" Gottheit sein, weil sie eine gewordene ist. Und so ist diese ganze Vorstellung schließlich nichts anderes, als was sie auch bei den Socinianern war: ein Mißbrauch des Namens Gottes; in welcher Beziehung noch die Nüchternheit und Besonnenheit auf Seiten jener ist, wenn Schultz die Anklage gegen sie erhebt: „So fehlt dem auf Moral und Lehre gerichteten Geiste der Socinianer alles Verständnis dafür, daß wir einen Menschen, in welchem Gottes Wille für uns sich vollkommen offenbart, darum nicht mehr zur Welt, sondern zum Leben Gottes zu zählen haben" (a. a. O. S. 270).

Dennoch dreht sich der Streit im Grunde durchaus nicht um die Frage, ob dem Christus, wenn er Gott genannt werden soll, auch das Prädikat der „Ewigkeit" zukomme oder nicht. Diese Frage betrifft gewissermaßen nur ein Symptom. Der Gegensatz, um den es sich handelt, bewegt sich auf dem Gebiete des ethischen, nicht des metaphysischen Wesens Gottes; wie es die Verschiedenheit der ethischen Gottesbegriffe war, die Luther von Zwingli und Calvin einst trennte. Wenn in die Christologie der alten Kirche — nennen wir sie die Logos-Christologie, um den Begriff hervorzuheben, auf den es hier ankommt — hellenisch-philosophische d. i. metaphysische Gedanken sich eingemischt haben — daher bedarf diese Christologie der Kritik durch die Schrift —, so ist es ein judaistisch-rationalistischer Gottesbegriff, welcher die Christologie der genannten Theologen inspiriert hat. Trotz aller Bemühungen von Schultz, in Person und Werk Christi das Göttliche ins Menschliche und das Menschliche ins Göttliche zu ziehen — Communicatio idiomatum —, bleibt es dabei, daß Person und Werk des Erlösers ein menschliches und kreatürliches ist, welches Gott selbst wesentlich nichts angeht. Indem so Christo die wahrhaftige Gottheit genommen wird, geht das Evangelium selbst durch obige Theologie des wahren Gottes der Offenbarung und des Heils verlustig. Daß aber das Selbstbewußtsein Jesu

gegen diese Theologie Zeugnis ablegt, wird die vorliegende Schrift beweisen.

Der Verfasser weiß sich gegenüber eine zahlreiche, überaus rührige und einflußreiche Gegnerschaft, und auf seiner Seite soviel theologische Trägheit und dogmatischen Indifferentismus, welcher sich mit Vorliebe „konservativ" nennt, daß er es für nötig hält, seine Befürchtung auszusprechen, es werde bald ein Neurationalismus die Kirche Deutschlands überschwemmen, der verderblicher sein möchte, als der überwundene sogenannte alte Rationalismus. Wenn aber unsere Kirchenmänner glauben, daß diejenigen des Nicänums und der Augustana als dogmatischer Ruhekissen sich zu bedienen ein Recht hätten, die im übrigen in praktischer Beziehung, etwa für innere oder äußere Mission thätig wären, so irren sie gewaltig.

Schließlich sei noch bemerkt, daß das zweite und dritte Kapitel dieser Schrift schon früher einmal veröffentlicht worden sind, hier aber in teilweise veränderter und erweiterter Gestalt auftreten.

Königsberg, im Oktober 1886.

D. Grau.

Inhaltsübersicht.

Seite

Erstes Kapitel: **Die Quelle** S. 1—40.

1. Einleitung 1
2. Stand der Frage 4
3. Bestand und Umfang der Reden Jesu 10
4. Eigentümlichkeit der Worte Jesu 19
5. Kritische Untersuchung der Reden Jesu in neuerer Zeit 24
6. Vom Verständnis der Reden Jesu 32
7. Vom Selbstbewußtsein Jesu 38

Zweites Kapitel: **Vom Gewissen Jesu** S. 41—68.

1. Einleitung 41
2. Die Moral Jesu 44
3. Jesu Selbstbeurteilung 50
4. Schluß 65

Drittes Kapitel: **Jesus redet in Gleichnissen, Jesus und die Natur** S. 69—90.

1. Einleitung 69
2. Jesus und die Natur 73
3. Die Natur und die Gleichnisreden Jesu 78
4. Griechenland und das Reich Gottes 83
5. Schluß 89

Viertes Kapitel: **Jesus und das Alte Testament, Weissagung und Erfüllung** S. 91—126.

1. Einleitung 91
2. Umfang des Schriftgebrauchs 93
3. Art des Schriftgebrauchs 104
4. Übergang zum Hauptproblem 118

Fünftes Kapitel: **Vom Reiche Gottes** S. 127—177.

1. Einleitung 127
2. Die Gründung des Reiches Gottes nach Lukas 130
3. Die Gründung des Reiches Gottes nach Markus 142

Die Gründung des Reiches Gottes nach Matthäus 146

Seite

5. Die Gerechtigkeit der Reichsgenossen 154
6. Kant und sein Jünger 164
7. Die Gerechtigkeit der Kinder Gottes und das Alte Testament 171

Sechstes Kapitel: **Der Menschensohn** S. 178—218.

1. Einleitung 178
2. Umschau im Alten Testament 186
3. Übergang zum Neuen Testament 197
4. Umschau in den Reden Jesu 202
5. Das Zeichen des Propheten Jona 206
6. Zusammenfassender Schluß 213

Siebentes Kapitel: **Das Lamm Gottes** S. 219–281.

1. Die Sünde 219
2. Die Vergebung der Sünde 232
3. Die Sündentilgung im Alten Testament 237
4. Jesus, das Lamm Gottes 259
5. Jesus, der Knecht Jehovahs 265

Achtes Kapitel: **Der Sohn Gottes** S. 282—393.

1. Einleitung 282
2. Jehovah 291
3. Der Heilige 306
4. Der Heilige Israels 317
5. Die endgültige Erlösung Jehovahs 325
6. Der Beruf Jesu 329
7. Jesus der Bräutigam 338
8. Der Weltrichter 344
9. Der Sohn Gottes 353
10. Der Vater 366
11. Schluß 385

Erstes Kapitel.

Die Quelle.

1.

Wie eine große Flut ist im Laufe dieses Jahrhunderts die moderne Kritik über die Gebiete des neutestamentlichen Schrifttums hereingebrochen. Behalten wir das Bild einer Überschwemmung bei, so kann man in der Gegenwart bemerken, daß dieselbe nicht mehr im Wachsen, sondern vielmehr im Rückgange begriffen ist. Vielleicht ist es dagegen nicht zufällig, daß auf dem Boden des Alten Testamentes die entgegengesetzte Erscheinung sich zeigt. Lassen wir aber die Vermutung beiseite, daß auf dem Gebiete des Neuen Testamentes der Rückgang sich immer weiter erstrecken werde, nehmen wir nur den gegenwärtigen Thatbestand auf, so haben wir ein Dreifaches zu unterscheiden. Es gibt felsige Höhepunkte, welche die Flut nie erreicht hat und nicht überschwemmen konnte; es gibt andere Orte, die vom Wasser bedeckt waren, aber schon wieder ganz oder überwiegend verlassen sind; endlich gibt es Gegenden, die noch unter Wasser stehen und über denen die Wogen der kritischen Flut noch hoch einhergehen.

Zu der letzten Klasse von Schriften gehören eine Anzahl kleinerer oder größerer Briefe, wie z. B. die sogenannten Pastoralbriefe des Paulus, aber auch das vierte Evangelium.[1]) Zur zweiten Klasse sind wiederum einige kleinere

[1]) Da der Verfasser in dieser Schrift die geschichtliche Darstellung des Selbstbewußtseins Jesu lediglich auf die von der gesamten Kritik anerkannten Selbstzeugnisse Jesu gründet, so kann für diese seine Absicht das Johanneische Evangelium nicht in Betracht kommen. Im übrigen aber glaubt er behaupten zu dürfen, daß die letzte Entscheidung über Echtheit und Unechtheit dieses Evangeliums gerade auf dem Boden liegt, auf welchem die vorliegende Schrift sich bewegt. Jene Entscheidung nämlich hängt wesentlich an der Beantwortung der Frage, ob das Selbstzeugnis des Johanneischen Christus mit dem Selbstbewußtsein des synoptischen Jesus in wesentlicher Übereinstimmung oder in entschiedenem Widerspruch stehe. Vielleicht ergibt es sich, daß man in der Untersuchung dieser Frage die Synoptiker, d. h. die Reden Jesu in denselben zu sehr vernachlässigt und zu oft mißverstanden hat.

Paulinische Briefe zu rechnen, wie die an die Thessalonicher, der an die Philipper, der Philemonbrief oder auch der an die Kolosser. — Endlich als Bücher des Neuen Testaments, welche die Kritik nicht nur hat unbeanstandet stehen lassen müssen, sondern in ihrer Echtheit und Ursprünglichkeit immer tiefer erkennen und würdigen gelehrt hat, sind die vier großen Paulinischen Briefe bekannt, wie sie die Sammlung der Paulusschriften eröffnen. Neben ihnen steht unbezweifelt als Denkmal der christlichen Urzeit die Offenbarung des Johannes.

Anders verhält es sich mit den drei ersten Evangelien, die man die Synoptiker nennt. Von ihnen kann man freilich in dem unbedingten Sinn, wie von den vier Paulinischen Briefen, nicht sagen, daß sie die Kritik unversehrt gelassen habe. Nicht weniges auf diesem Gebiete ist fraglich geworden und zum Teil geblieben, Zeit, Ort, Verfasser; ja ganze Stücke dieser Evangelien, wie die sogenannten Vorgeschichten des ersten und dritten, hat man ihres geschichtlichen Charakters entkleidet und als fromme Sage bezeichnet. Dennoch hat sich schon von einem großen Teil des Inhaltes dieser Bücher gerade durch das Werk der Kritik immer deutlicher herausgestellt, daß man hier nicht, wie Strauß durch einen raschen Handstreich glaubte gezeigt zu haben, Mythen vor sich habe, sondern echte Überlieferungen und geschichtliche Berichte. Das gilt in ziemlich weitem Umfang von der evangelischen Geschichte, wie sie im Markusevangelium und den entsprechenden Teilen des Matthäus und Lukas erzählt wird.

Aber es gibt im Bereich dieser Schriften noch ein weites und wichtiges Gebiet, von dem man im wesentlichen sagen kann: der kritische Eroberungszug hat es von vornherein als unanfechtbar stehen lassen müssen; es bedarf hier keiner Wiedereroberung. Das sind die Reden Jesu in unseren drei ersten Evangelien.

Gegen die Wundererzählungen dieser selbigen Evangelien hatte D. Fr. Strauß die bekannte Mythentheorie ins Feld geführt. Nun hat sich zwar, wie schon bemerkt, gerade im Kreise der Kritik immer entschiedener die Überzeugung begründet, daß diese Hypothese nicht leistet, was sie leisten soll, und das Recht nicht hat, welches ihr der Urheber zuschrieb.[1]) Dennoch bleibt hier

[1]) Vgl. z. B. C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha 1864 S. 380: „Nichts kann gewisser sein, als daß auch in der apostolischen Gemeinde das Heilen der Kranken eine Thätigkeit der Begabten war. Die Gabe der Heilungen war eine regelmäßige (1 Kor. 12, 10. 28). Sowenig wir hier an Mythus denken dürfen, viel weniger bei dem selbst, von welchem dieses Leben seinen Ursprung nahm. Soviel auch die Sage vergrößert haben mag, so bleibt doch genug, um die ganze Größe der geistigen Erschütterung, welche diese Wirkungen hervorbrachte, daran zu messen."

auf einzelnem der Verdacht des Sagenhaften ruhen und läßt dadurch für einen größeren Kreis, der den feineren Unterscheidungen der Kritik nicht folgen kann, das ganze Gebiet als mehr oder weniger verdächtig erscheinen. Bei der Scheu der modernen Zeit vor dem Übernatürlichen und Wunderbaren gilt auf unserem Gebiet trotz aller Versicherungen der Kritik, daß die Straußische Mythentheorie unberechtigt sei, für die große Menge der Gebildeten: Semper aliquid haeret.

Mit den Reden Jesu in den drei ersten Evangelien steht es anders. Auf sie wie auf jene Paulinischen Briefe hat ein ähnlicher Angriff niemals stattgefunden und konnte er nicht stattfinden. Hier handelt es sich um Geisteserzeugnisse, welche den Beweis der Echtheit in sich selbst tragen. Worauf beruht das? Bei Briefen, Reden oder auch dichterischen Werken ursprünglicher oder gar einzigartiger Menschen gibt es ein geistiges Etwas, welches eine Täuschung unmöglich macht. Es liegt da etwas vor, was ziemlich dieselbe Thatsächlichkeit und Ursprünglichkeit hat wie einstige persönliche Anwesenheit und Thätigkeit des Urhebers dieser Geisteserzeugnisse. In Reden oder Briefen bleibt noch eine gewisse Stimme, ein Ton, der schlechterdings nur jenem Manne zukommen kann, eine Art geistiger Physiognomie, die von uns als sein unbestreitbares Eigentum ebenso anerkannt werden muß, wie es für uns unmöglich erscheint, das Gebaren eines wohlbekannten Freundes mit dem eines anderen zu verwechseln. Je länger sich aber die geschichtliche Kritik mit solchen Quellen beschäftigt, desto unverkennbarer beweist sich die Echtheit derselben in immer schärfer hervortretenden Zügen.

Liegt nun ein solches ursprüngliches und geniales Schrifttum vor — man denke z. B. an eine Reihe von Reformationsschriften Luthers, welche in besonderer Weise das Herz und den persönlichen Charakter des Mannes offenbaren —, so kann wohl nachträglich die Frage hinzutreten, ob dies oder jenes Stück, in welchem die individuellen Züge vielleicht weniger scharf hervorleuchten, später durch Nachahmung hinzugefügt sei. Aber die selbstverständliche Voraussetzung ist dann doch, daß erst das Original da war, ehe eine Nachahmung stattfinden konnte. So mag bei einem einzelnen Dialog des Platon, so bei einem kleineren Briefe des Paulus gefragt werden. Bei alledem ist zweifellos, daß ein ganzes Schrifttum von ächten Platonischen Dialogen, von Paulinischen Briefen vorhanden ist.

Lediglich auf dem Boden rein natürlicher, litterargeschichtlicher Betrachtung stehend, hat der Kritiker zu erklären, daß die Reden Jesu in den drei ersten Evangelien zu den ursprünglichen, ganz und gar eigenartigen Geistesschöpfungen gehören, welche den Beweis ihrer Echtheit in sich selbst tragen. Als solche sind sie denn auch von D. Fr. Strauß — schon in seinem ersten, erst recht in seinem zweiten Leben Jesu —, von F. Chr. Baur, dem Haupte der Tübinger Schule, von Renan, von Keim, dem Verfasser des umfangreichsten

Lebens Jesu kritischer Richtung, anerkannt worden. Wenn dann Strauß ein paar einzelne Worte Jesu, die ihm widerstreben, wenn er die wenigen Sprüche, welche dem Auferstandenen in den Mund gelegt werden, darum verwirft, weil er die Auferstehung selbst für ungeschichtlich hält, wenn er einige von den dem Lukasevangelium eigentümlichen Gleichnissen bezweifelt, so hindert das die geschichtliche Benutzung der Hauptmasse dieser Reden so wenig, wie die Anzweifelung des einen oder anderen Platonischen Dialoges die geschichtliche Darstellung der Platonischen Philosophie.

Gilt es nun, in der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte Jesu festen Grund zu gewinnen, um auf demselben mit dem Aufbau vorzugehen, so wird es nicht wohlgethan sein, diesen Grund über das gegebene und notwendige Maß auszudehnen. Soll wirklich unserer bezüglich der geschichtlichen Grundlagen des Christentums nicht nur zweifelnden, sondern vielfach verzweifelnden Zeit das Evangelium in geschichtlicher Gestalt nahegebracht werden, so hat man auch die von der Wissenschaft unserer Tage aufgestellten Schranken anzuerkennen und den von ihr gewiesenen Weg zu gehen. Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik schreite die Arbeit in ihrer Weise vorwärts; hier kann man der Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten nicht entbehren. Auf dem Gebiete des Lebens Jesu wird man wohlthun, das Gewisse nicht mit dem durch die Wissenschaft ungewiß gemachten zu vermischen. Das kann für viele nur zur Folge haben, daß ihnen auf unserem Gebiete alles ungewiß wird. Es scheint uns geboten, der Forderung der Wissenschaft nachzukommen, wenn sie auch von einem D. Fr. Strauß ausgesprochen worden ist, „auf dem von der Kritik gewiesenen schmalen Pfade zu gehen".[1]) Statt uns als „verarmt, ja beraubt" zu beklagen, wollen wir, auch „ohne den alten Reichtum" fröhlich und unverzagt, mit dem, was uns geblieben ist, in die wissenschaftliche Wirtschaft eintreten. Ohne der guten Sache unserer Evangelien oder des ganzen Neuen Testamentes irgend etwas zu vergeben und ohne die Forderung der Wissenschaft mit der Sache des Glaubens und der Kirche, welche auf die h. Schrift als ein Ganzes gewiesen sind, zu verwechseln, scheint es uns Pflicht, diese Beschränkung uns aufzulegen, in der guten Hoffnung, mit den fünf Broten und zween Fischlein allen Bedürfnissen zu genügen, welche gerade in der gegenwärtigen Epoche der Wissenschaft hervortreten.

2.

Hören wir die zusammenfassenden Urteile der hervorragendsten Kritiker über den in Rede stehenden Bestandteil der evangelischen Überlieferung.

Aus dem Feuer der Kritik, welches in dem ersten „Leben Jesu" von

[1]) Vgl. Leben Jesu 1864 S. 31.

D. Fr. Strauß den Bau unserer Evangelienüberlieferung ergriffen hatte, schien von den geschichtlichen Berichten im engeren Sinne wenig unversehrtes übrig zu bleiben; vornehmlich alles Wunderbare und Übernatürliche war ihm zum Opfer gefallen. Aus der Phantasie der Christengemeinde der ersten Generationen sollte das Messiasbild und die Messiasgeschichte unserer Evangelien hervorgewachsen sein. Nach dem Schluß: „Mit dem Messias muß sich das und das begeben; Jesus war der Messias: folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben", so meint Strauß, glaubte derjenige, welcher etwa zuerst einen solchen (messianischen) Zug in die Verkündigung von Jesu hineintrug, daß sich dies wirklich mit ihm zugetragen habe.[1]) Mit dem naheliegenden Einwurf, wie man denn aber überhaupt zum Glauben an die Messianität Jesu habe kommen können, wenn er der Erwartung wunderbarer Thaten und Schicksale nicht wirklich genügt hätte, findet sich Strauß in sehr oberflächlicher, ja leichtfertiger Weise ab. Er fühlt, daß es hier ohne die geschichtliche Voraussetzung von etwas Großem und Wunderbarem nicht abgehe und so sagt er: „Solange Jesus lebendig gegenwärtig war, ließ der übermächtige Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede das Reflektieren auf jenen messianischen Maßstab nicht aufkommen". Man wird hiegegen einwenden, daß der Hunger nach wunderbaren Thaten des Messias erst recht in denen rege gewesen sein muß, die Jesu wahres Wesen noch so unvollkommen erkannt hatten, wie jene Volkshaufen der Galiläer, wenn er noch so lebendig gewesen sein soll in einer Gemeinde der Gläubigen, welche Sätze wie die folgenden: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" und „Selig sind die nicht sehen und doch glauben" als Worte Jesu ehrte. Doch was hier allein für uns in Betracht kommt, der „übermächtige Eindruck der Persönlichkeit Jesu", wie er vornehmlich in seiner Rede begründet war, ist auch für Strauß eine geschichtliche Thatsache. Da wäre es denn unbegreiflich, wenn von diesen überwältigenden Worten nicht ein guter Teil in der Überlieferung sich sollte erhalten haben. Und so haben wir denn bezüglich der Worte Jesu in den drei Evangelien folgendes Zugeständnis anzuführen. „Aus der bisher angestellten Vergleichung (der zwei Bergpredigten u. s. w.) sehen wir bereits, daß die körnigen Reden Jesu durch die Flut der mündlichen Überlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens

[1]) Leben Jesu II. Aufl. 1837 Bd. 1 S. 98 f.

das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte." [1])

Hatte Strauß die Reden Jesu im großen und ganzen stehen gelassen, so thut das auch F. Chr. Baur, welcher jenem, dem Kritiker der Thatsachen des Lebens Jesu, als der hervorragendste Kritiker der neutestamentlichen Schriften zur Seite tritt. Es soll hier nur angeführt werden, was er über das von ihm wie von Strauß in geschichtlicher Beziehung bevorzugte Matthäusevangelium sagt. Zunächst erklärt er über den gesamten geschichtlichen Inhalt und Gang des Evangeliums: „Alle Zugeständnisse aber, welche man der mythischen Ansicht machen muß, sowie alles dasjenige, was auf die Rechnung des dem Evangelisten eigenen Pragmatismus kommen mag, alles dies kann den substantiellen geschichtlichen Grundcharakter des Evangeliums auf keine Weise in Frage stellen, und es geht hieraus nur die Notwendigkeit der Forderung hervor, durch die fortgehende kritische Erforschung seines Inhalts die beiden miteinander verwachsenen Elemente desselben, das geschichtliche und das ungeschichtliche, soviel möglich immer schärfer zu scheiden. Was von dem Faktischen gilt, gilt im ganzen auch von den Reden, welche einen so beträchtlichen Teil des Inhalts des Evangeliums ausmachen, und da bei ihnen der Natur der Sache nach die mythische Tendenz der Überlieferung nicht denselben Einfluß gehabt haben kann, so ist man nur um so weniger berechtigt, ihren geschichtlichen Charakter in Zweifel zu ziehen. Aber auch bei ihnen kann die Behauptung ihrer Geschichtlichkeit nicht auf alles einzelne ausgedehnt werden." [2]) Dies letztere gilt nach Baur vorwiegend von der Form und Zusammenstellung der Reden, wie z. B. der Bergpredigt, sofern hier zeitlich getrenntes, sachlich aber zusammengehöriges vereinigt worden sei. In materieller Beziehung bezweifelt er einmal die Zukunftsrede Jesu (Matth. 24), und zwar die Vorausverkündigung der Zerstörung Jerusalems, indem er die Apokalypse ihr widersprechend findet. Was aber ein solcher Zweifel wert ist, zeigt dann wieder Keim, welcher seinerseits diese Weissagung für „unzweifelhaft" erklärt. [3])

Treten wir noch einmal an Strauß heran, nun aber an den Verfasser des zweiten „Lebens Jesu" vom Jahre 1864. Ist Strauß auch im wesentlichen derselbe geblieben, so hat er es doch für nötig befunden, sich mit dem,

---

[1]) a. a. O. S. 653.

[2]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847, S. 604.

[3]) Geschichte Jesu von Nazara I. Bd. 1867 S. 49.

was seine Kritik als unanfechtbar stehen lassen mußte, geschichtlich näher auseinanderzusetzen. Das sind denn vornehmlich die Reden Jesu in den drei ersten Evangelien. — Hier haben wir nun aber in Strauß den Fanatiker des Unglaubens und den geschichtlichen Kritiker zu unterscheiden. Daß es sich in Sachen des Lebens Jesu nicht lediglich um wissenschaftliche Fragen oder bloß um ein historisches Interesse handele, hat Strauß selbst mit anerkennenswerter Offenheit der Unklarheit und Schwächlichkeit gewisser freidenkender Theologen gegenüber erklärt: „Ja, wer über die Herrscher von Nineve oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christentum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein“.[1]) Er stellt dann weiter die gegenwärtige Krisis, wie sie besonders in den vorliegenden Untersuchungen zur Erscheinung kommt, als zweiten Akt der Reformation neben den ersten im sechzehnten Jahrhundert; wie dort das deutsche Volk von der Herrschaft der Kirche, so soll es jetzt von der Auktorität der h. Schrift befreit werden. Das will denn besagen: das Christentum soll seines Offenbarungscharakters entkleidet, das Wunder und das Übernatürliche aus der Religion entfernt werden. Was übrig bleibt, ist die menschliche Natur mit den Gesetzen des menschlichen Wesens und Denkens. Wenn hier noch darüber hinaus „der Glaube festgehalten wird, daß eine geistige und sittliche Macht die Welt beherrsche“,[2]) so wird derselbe bekanntlich in der letzten Schrift, welche auch den letzten Schleier fallen läßt, als „Liebe zum Universum“ enthüllt.

Bekämpfen sich nun auf unserem Gebiete die beiden entgegengesetzten Mächte, Christentum und Heidentum, Glaube und Unglaube, so sollte jedermann zugestehen, was Strauß selbst nicht leugnet, daß hier ganz andere Mächte die Entscheidung haben, als die reine Wissenschaft. Es soll kein besonderer Wert darauf gelegt werden, daß für Strauß spätere Entwickelung noch das persönliche Geschick und die daraus entspringende Gereiztheit in Betracht kommen. Wie der Kampf zwischen Protestantismus und Katholizismus zuerst und in seinem Grunde ein religiöser Kampf ist, in welchem die Wissenschaft nur als Waffe dient, so gilt das erst recht für jenen noch viel gewaltigeren Gegensatz. Nicht durch seine wissenschaftlichen Untersuchungen hat Strauß jene seine Stellung zum Christentum und zum geschichtlichen Inhalte der Evangelien gewonnen, das gilt nicht einmal von seinem ersten Leben Jesu, geschweige von den wiederaufgenommenen Forschungen des zweiten. Als einer, der in der Welt und Geschichte, also auch im Neuen Testament schlechterdings

[1]) a. a. O. S. XIII f. der Vorrede. [2]) a. a. O. S. XVII.

nichts Übernatürliches und Wunderbares anerkennen und dulden will, tritt Strauß an seine Quellen heran. Und „wo ein Wille ist, da findet sich auch ein Weg". Was ein beschränkterer Kopf auf kürzeste Weise abthut, indem er das ihm Widerstrebende als nicht vorhanden betrachtet oder als erlogen ansieht, das hat dann der scharfsinnige Kritiker und geniale Schriftsteller in entsprechender Art vollzogen.

Nun ist hier gar nicht die Meinung, daß der Glaube der Christenheit sich deswegen nicht um die Beweisführungen des Kritikers zu kümmern habe; vielmehr ist die dem Glauben dienende Wissenschaft verpflichtet, wieder gut zu machen, was die dem Unglauben dienende zerstört hat; nur daß man sich andererseits nicht dem Wahne hingebe, als vermöge diese wissenschaftliche Thätigkeit den Glauben selbst zu erzeugen.

Worauf es uns hier ankommt, das ist auf den Unterschied, ja Widerspruch in Strauß und seinem Buche hinzuweisen, der oben als der des Fanatikers des Unglaubens und des wissenschaftlichen Kritikers bezeichnet wurde. Begreiflicherweise meint Strauß, wenn er auch zugestanden hat, bei dieser seiner Arbeit aufs höchste interessiert und subjektiv beteiligt zu sein, dennoch auf wissenschaftlichem Wege seine Leugnung des Übernatürlichen und Wunderbaren im Leben Jesu dem Leser als pure Wahrheit beweisen zu können und schließlich bewiesen zu haben. Am sichersten erbracht dürfte wohl dieser Beweis gelten, wenn es dem Kritiker gelungen wäre, nachzuweisen oder wenigstens wahrscheinlich zu machen, daß alle Nachrichten über das Leben Jesu, wie sie im Neuen Testamente, vornehmlich in den Evangelien vorliegen, unglaubwürdig oder mindestens als Geschichtsquellen sehr zweifelhaften Wertes seien. Daß dies unserem Kritiker, besonders mit Hilfe des Mythusbegriffes, vollständig gelungen sei, ist selbst ein Mythus, welcher sich innerhalb der modernen Gemeinde des Unglaubens, die sich ja sogar bis unter die gebildeten Hindu und andere Heiden erstreckt, von vornherein gebildet hat und noch immer als vornehmster Schild angesehen wird, mit dem man sich die Frage: Was dünket euch um Christo? vom Leibe zu halten weiß. Aber wie steht es denn in Wirklichkeit? Freilich, daß man nicht den Apostel Paulus und seine unzweifelhaft echten Briefe mit ihren Nachrichten von dem Auferstandenen gegen den Bestreiter der Evangelien vorführe, das hat Strauß durch ein Kapitel über die „Christuserscheinung des Paulus" zu verhindern gemeint. Doch hievon abgesehen ist ja auch Paulus ein starker Zeuge für die Wunderthätigkeit Jesu, da er entsprechend der Ermächtigung der Jünger zur Wunderthätigkeit durch Jesum von sich selbst aussagt, daß er diesen Beweis seiner Apostelschaft den Korinthern in reicher Fülle abgelegt habe.[1])

[1]) 2 Kor. 12, 12; Matth. 10, 8 u. Parall.; vgl. obige Worte aus Weizsäcker.

Aber wir beschränken uns selbst auf die Evangelien. Hier fehlt es Strauß in der That nicht an dem rücksichtslosen Willen, alles unsicher zu machen. Indem er diesen Willen in das Gewand einer Hypothese, einer geschichtlichen Möglichkeit kleidet, für die er nur den Beweis schuldig bleibt, behauptet er, daß unsere synoptischen Evangelien einen längeren Bildungsprozeß durchgemacht hätten, durch welchen sie entsprechend der Entwickelung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters und seines Bewußtseins, eine fortwährende Veränderung und Erneuerung erfuhren. „Bei jedem Schritt, so führt er Schwegler an, den das theologische Bewußtsein vorwärts that, wurde auch an den Evangelien nachkorrigiert, Veraltetes und Anstößiges ausgemerzt, Zeitgemäßes zugesetzt, mitunter selbst manches Schlagwort der neueren Zeit eingeschaltet, und so sehen wir die Kirche in einer fortwährenden Produktion evangelischer Reden und Sprüche begriffen, bis diese Evangelienreform mit der ausschließlichen Anerkennung unserer synoptischen Evangelien und der Verfestung der katholischen Kirche ihre Endschaft erreichte.“ [1]) Verhielte es sich so, dann müßte man in der That zweifeln, ob sich in unseren Evangelien irgend Aussprüche oder gar Reden Jesu von Bedeutung erhalten hätten. Und noch bedenklicher lautet, was wir am Ende des Buches lesen. Hier hat Strauß offenbar in derselben Stimmung geschrieben, die ihm sein Vorwort diktiert hat, eine Stimmung, die sich vielleicht den kürzesten Ausdruck in dem bekannten Worte gegeben hat: „Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen“. Der kürzeste Weg für jeden Einzelnen, diesem Willen Erfolg zu schaffen, bleibt ja immer, das Neue Testament für unglaubwürdig zu erklären. Wie weit aber dieser Wille und ein auch nur scheinbar wissenschaftlicher Beweis selbst bei einem so scharfsinnigen Kopfe wie Strauß auseinanderliegen, das soll weiterhin gezeigt werden. Hören wir zunächst, was lediglich dem Wunsche seinen Ursprung verdankt, so unparteiisch geredet es auch klingen mag. „Ich glaube nicht, daß es so schlimm steht, wie schon behauptet worden ist, daß wir von keinem einzigen der Aussprüche, die in den Evangelien Jesu in den Mund gelegt werden, gewiß wissen können, ob er denselben wirklich gethan hat. Ich glaube, daß es deren gibt, die wir mit aller der Wahrscheinlichkeit, über welche ja in geschichtlichen Dingen ohnehin nicht hinauszukommen ist, Jesu zuschreiben dürfen, und habe oben die Zeichen bemerklich zu machen gesucht, woran wir solche erkennen können. Aber sehr weit erstreckt sich diese der Gewißheit nahekommende Wahrscheinlichkeit nicht, und mit den Thaten und Begebenheiten des Lebens Jesu sieht es, seine Reise nach Jerusalem und seinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges steht fest, und gerade von demjenigen, woran der Kirchenglaube sich vorzugs-

[1]) S. 117 f.

weise knüpft, dem Wunderbaren und Übermenschlichen in den Thaten und Schicksalen Jesu, steht vielmehr fest, daß es nicht geschehen ist“ [1]); d. h. ist es vor aller geschichtlichen Untersuchung durch Strauß' Philosophie festgestellt.

Nun würde man es nicht glauben, wenn es nicht zu beweisen wäre, daß derselbe Mann, der obiges geschrieben hat, in demselben Buche als unzweifelhaft anerkennt, daß wir in den Reden der synoptischen Evangelien, von der Bergpredigt bis zu den Zukunftsreden, mit Ausnahme verschwindend geringer Bestandteile, echte Worte Jesu vor uns haben. Es muß um die Geschichtlichkeit solcher Stücke der evangelischen Überlieferung in der That trefflich stehen, wenn sie diesen Mann zu derartigen Aussagen nötigen, wie sie im folgenden aufgeführt werden sollen. Schon in der allgemeinen vergleichenden Würdigung der vier Evangelien finden wir folgendes Zugeständnis: „Es traf sich glücklich, daß um die Zeit, als die schriftstellerische Thätigkeit von der Richtung auf die Gegenwart in Briefen und auf die Zukunft in Apokalypsen sich der Vergangenheit des Lebens Jesu und ihrer Darstellung in Evangelien zuwandte, in den Gegenden, wo er gewirkt hatte, noch ein schöner Vorrat seiner unvergeßlichen Reden und Sprüche im Umlauf war, freilich zum Teil schon abgelöst von ihrer ursprünglichen Veranlassung und aufgelöst in ihrem inneren Zusammenhang, hin und wieder auch bereits nach späteren Zeitverhältnissen umgebildet, doch immer noch so, daß sie durchschnittlich das echte Gepräge des Geistes Jesu tragen“. [2]) — Ganz anders steht es eben, wenn Strauß in allgemeinen Betrachtungen über Echt oder Unecht sich zu ergehen hat, — da nötigt ihn seine entgegengesetzte Weltanschauung und die Furcht, in jenen Reden eine so gewaltige Gegnerschaft ihr gegenüber zu haben, sich so negativ als möglich auszusprechen. Und ganz anders hinwiederum, wenn er dem Redeinhalt der synoptischen Evangelien im einzelnen und konkreten gegenübersteht, — hier zwingt sozusagen die massive Geschichtlichkeit gewisser Sprüche und Zusammenhänge selbst den Fanatiker, Historiker zu werden.

Treten wir an eine Übersicht der wichtigsten Stücke unserer Reden heran, aus denen wir zu schöpfen haben, was später zur Darstellung kommen wird, — zugleich immer auf die kritische Beurteilung von Strauß Rücksicht nehmend.

3.

Die Reden Jesu innerhalb der synoptischen Evangelien lassen sich nach dem Vorgange des ersten Evangelisten naturgemäß in eine nicht sehr große Zahl von Gruppen zerlegen, an die dann ohne besondere Gewaltthätigkeit auch andere Aussprüche Jesu, welche sich mehr vereinzelt finden, nach sachlichen Beziehungen angeschlossen werden können.

---

[1]) S. 623 f. [2]) S. 138.

I. Gruppe: Die Bergpredigt und Verwandtes.

„Als den Kern der synoptischen Christusreden hat man mit Recht von jeher die Bergrede angesehen, in deren Eingange schon" — es sind die Seligpreisungen gemeint — „die neue christliche Weltanschauung wie ein befruchtender Frühlingsregen sich ausschüttet".[1]) So beginnt Strauß seine Untersuchung der Quelle, aus der er die Lehre Jesu schöpfen will; er führt beifällig Keims Wort an, welches die Bergpredigt „das Echteste des Echten" nennt. Nicht anders beurteilt auch F. Chr. Baur dieses Stück der Lehrreden Jesu, meint vielmehr in seiner biblischen Theologie, die ganze Lehre Jesu darauf gründen zu können.

Aus dem Geiste der Seligpreisungen leitet dann Strauß die bekannten „Gesetzauslegungen" (Matth. 5, 21 ff.) ab, worüber nur bemerkt werden mag, daß es gar keine Gesetzauslegungen sind, sondern etwas anderes; preist als besonders authentisch den Spruch, in den diese ganze Ausführung mündet: „Damit ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte"; und erkennt endlich gleichermaßen die Schlußermahnung Jesu an: vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen sei (5, 48).

Aus diesem Verhältnis der Menschen zu Gott als der Kinder zu ihrem Vater ergibt sich dann das Verhältnis der Menschen zu einander als das von Brüdern (7, 3 ff. 12). Damit verknüpft Strauß weiter den Zusammenhang, der von der Sorglosigkeit der Kinder Gottes handelt, auf die Lilien und Sperlinge hinweist (6, 25), womit Jesu Vorliebe für die Kinder zusammenstimme (18, 3 ff.; 19, 14 ff.); aber auch das Wort vom Menschensohn, der nicht hat, wohin er sein Haupt legt (8, 20); wiederum das Wort von der Verfolgung der Jünger Jesu, sofern dieselbe die Propheten trifft und immer treffen wird (5, 11 ff.); endlich die Worte von der Willigkeit, Beleidigungen hinzunehmen und zu vergeben (5, 44 ff.; 18, 21 ff.).

Soweit man sehen kann, hält Strauß in der ganzen Bergpredigt (5, 3 bis 7, 27) nur die beiden Verse 5, 18. 19 von der Ewigkeit des Gesetzes nicht für Worte Jesu, sondern für ein Einschiebsel,[2]) weil sie ihm zu eng jüdisch klingen, als daß er sie, verglichen mit anderen Worten Jesu, ihm zuschreiben möchte. Aber es ist ja die Frage, von welchem Gesetz denn die Ewigkeit ausgesagt wird, ob von dem des Alten Testamentes — wogegen doch 5, 21 ff.; 15, 11; 19, 8 —, oder vielmehr von dem Gesetz, welches durch Jesus zur Vollkommenheit erhoben, mit dem ewigen Willen des heiligen Gottes zusammenfällt (5, 17. 21 ff.; 5, 48). — Sodann erscheint ihm 7, 6 das Wort von den Perlen und Sauen zweifelhaft.[3]) Noch erklärt er 7, 21—23 das Wort von den

[1]) S. 204. [2]) S. 212. [3]) S. 219.

falschen Propheten für „wahrscheinlich erfunden"; in einem anderen Zusammenhange dagegen, wo dasselbe ihm paßt, hält er es für echt.[1])

Dagegen hebt unser Kritiker von anderweitigen Worten Jesu, die sich auf dessen Verhältnis zum Gesetz beziehen, als ursprünglich hervor: Die Antwort Jesu auf die Frage des Pharisäers vom vornehmsten Gebot Matth. 22, 35 ff.; aber auch die Sündenvergebung 9, 2 ff.; Lk. 7, 47 ff., obwohl hiemit eine Wunderthat verknüpft ist; die Erzählung vom Ährenlesen mit den wichtigen Aussprüchen Jesu 12, 1 ff.; Mk. 2, 23 ff.; die Perikope von den Überlieferungen der Ältesten, von Rein und Unrein 15, 1 ff.; vgl. 23, 23; als Gegensatz zu dem schweren Joch der Pharisäer 23, 3, das Wort Jesu von sich und seiner leichten Last 11, 30; ebenso die Perikope von der Ehescheidung 19, 3 ff.; vgl. 5, 31 ff.; endlich die wichtigen Worte Jesu aus Anlaß des Fastens 9, 14—17; vgl. 6, 16 ff.[2])

II. Gruppe: Die Gleichnisreden.

In einem besonderen Abschnitt ergeht sich Strauß über die Lehrart Jesu.[3]) Er stellt hier zunächst fest, daß „Jesus als Lehrer einen ebenso hinreißenden, als auf empfängliche Gemüter tiefen Eindruck gemacht habe, da dies nicht bloß die Evangelien sagen (Matth. 7, 28; Mk. 1, 32; Lk. 4, 32; Joh. 6, 68), sondern auch der geschichtliche Erfolg beurkunde. Frage man nach der Ursache dieser Wirkung, so treffe das Wort Justins des Märtyrers das Richtige: „kurz und bündig waren seine Reden, denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft" (Apol. I, 14); d. h. er war kein Rabbine, er sprach nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 28); nicht gekünstelte Beweisführungen waren seine Sache, sondern das treffende Wort, das seinen Beweis in sich selber trägt. Daher in den Evangelien jene reiche Sammlung von Sentenzen oder Gnomen, von jenen Kernsprüchen, die, auch abgesehen von ihrem religiösen Werte, durch den hellen Geistesblick, den nicht zu irrenden Geradsinn, der sich darin ausdrückt, so unschätzbar sind. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; niemand setzt einen neuen Fleck auf ein altes Kleid, oder faßt neuen Wein in alte Schläuche; die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir; zieh erst den Balken aus deinem Auge, und dann sieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst; nicht siebenmal sollst du dem fehlenden Bruder vergeben, sondern siebenzigmal siebenmal — das sind unvergängliche Sprüche, weil in ihnen stets neu sich bestätigende Wahrheiten in die schlechthin angemessene und zugleich allgemein verständliche Form gefaßt sind". Soweit Strauß. Mit jenem kurzen Wort ist dann auch häufig die Umgebung desselben, die geschichtliche Veranlassung, wie sie die Evangelien geben, in ihrer Geschichtlichkeit gesichert. So

[1]) S. 125, 240. [2]) S. 209 ff. [3]) S. 252 ff.

weist Strauß selbst auf die Veranlassung der Worte vom Zinsgroschen, von der Versöhnlichkeit, vom Arzt hin.

Neben jenen kurzen Aussprüchen gebe es nun aber auch, wird weiter ausgeführt, echte Reden Jesu von längerer Ausdehnung, wie die Bergrede, die sogenannte Instruktionsrede (Matth. 10), die große antipharisäische Rede (Matth. 23). „Soweit dergleichen Reden als echt betrachtet werden könnten" — dieser Zweifel bezieht sich nicht sowohl auf den Inhalt, als die Form derselben —, „böten sie einen natürlichen, wenn auch keineswegs ängstlich geregelten Gedankengang; der Ausdruck sei, wie bei jenen kurzen Sprüchen, stets einfach, kernig und anschaulich; die Beispiele aus dem Leben, die Bilder aus der Natur, stets glücklich gewählt und oft wahrhaft dichterisch ausgeführt".

Damit kommt unser Kritiker auf die Gleichnisreden zu sprechen, deren sich Jesus vorwiegend bediente. Mit Recht hebt er da als eine erste Abteilung die Sammlung in Matth. 13 hervor.

a) Die sieben Gleichnisse in Matth. 13. „Die sieben Gleichnisse, die Matth. in seinem 13. Kap. zusammenstellt und die sich bei den beiden anderen Synoptikern nur zum kleinen Teile finden, sind zwar sicher nicht so in einem Zuge gesprochen worden, gehören aber ebenso gewiß in der Hauptsache, nächst der Bergrede, zum echtesten, was uns von Aussprüchen Jesu geblieben ist".

Indem Strauß die einzelnen Gleichnisse ihrem Inhalte nach durchnimmt, bemerkt er treffend über die beiden Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle, daß sie mit ihrer Darstellung des unvergleichbaren Wertes des neu eröffneten Himmelreichs bildliche Ausführungen des Spruchs Matth. 6, 33 seien: vor allem nach dem Himmelreich und seiner Gerechtigkeit zu trachten und wegen alles andern unbesorgt zu sein. Ebenso könne man die einzelnstehende Parabel vom König, der mit seinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), als Ausführung der fünften Bitte im Vaterunser betrachten (6, 12). Wir fügen dem hinzu: wie hier schon zwischen Bergpredigt und erster Parabelgruppe, trotz des großen Unterschieds, ja Gegensatzes des Inhaltes wie der Form dieser Redegruppen, sich bei näherer Betrachtung feste Bänder finden, welche diese Stücke unter sich und ebendadurch mit dem Sprecher verknüpfen, aus dessen Munde sie stammen, — so zeigen sich bei tieferer Untersuchung des gesamten Redeinhaltes der Synoptiker so zahlreiche Bindeglieder, daß wir den organischen Zusammenhang des Ganzen schlechterdings nicht verkennen können. Hiemit ist aber ein besonders schwerwiegender Beweis der Echtheit gegeben. Solche Bänder erstrecken sich aber auch vom Redeinhalt unserer Synoptiker zu ihrem geschichtlichen Inhalt; ja sie sind auch, wenngleich in anderer Weise, zwischen Synoptikern und viertem Evangelium vorhanden.

b) Neben die vorgeführte Parabelgruppe, „die das Gottesreich vorzugsweise von der Seite seiner Entwickelung auffaßt, wie es in der Menschheit

unscheinbar gepflanzt, verschieden aufgenommen, gehemmt, durch Zutritt unlauterer Bestandteile verunreinigt, dennoch unaufhaltsam sich entwickelt und vollendet, und wie der Anteil daran der kostbarste Preis menschlichen Strebens ist", stellt Strauß eine andere Gruppe, die Matthäus und teilweise auch Lukas auf die Reise nach Jerusalem und in den Aufenthalt Jesu daselbst verlegen; es werde das Gottesreich hier mehr von seiten der Vollendung und letzten Entscheidung genommen, es handle sich um den Gegensatz von Pharisäern und Zöllnern oder auch Juden und Heiden. Gleichnis von den Knechten und Talenten (Matth. 25, 14 ff.; Lk. 19, 12 ff.); von den beiden Söhnen (Matth. 21, 28 ff.); vom verlorenen Sohn (Lk. 15, 11 ff.); von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20, 1 ff.); vom königlichen Mahl (Matth. 22, 1 ff.; Lk. 14, 16 ff.); von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff.; Lk. 20, 9 ff.; Mk. 12, 1 ff.). Hiezu will denn noch unser Kritiker die Gleichnisse von den wachsamen Knechten (Matth. 24, 45 ff.; Lk. 12, 42) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 ff.) gerechnet wissen. Hie und da meint hier freilich Strauß „den Anteil einer fremden Hand" zu erblicken; z. B. in dem Gleichnis vom großen Abendmahl den Zug von dem hochzeitlichen Gewand bei Matthäus, „dergleichen von Armen und Krüppeln nicht füglich verlangt werden konnte"; und „sie erregen auch sonst Zweifel, ob wir in ihnen Aussprüche Jesu selbst und nicht vielmehr des Bewußtseins der ersten Gemeinde vor uns haben"; so sei „die Parabel von den zehn Jungfrauen der getreue Ausdruck der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi, wie sie während des Jahrhunderts nach seinem Hingang in der Christenheit lebendig war". Damit erhebt Strauß einen Zweifel, den er an einem anderen Orte zum guten Teil selbst widerlegt. Dort wird also weiter davon die Rede sein.

c) Unter den dem Lukas eigentümlichen Parabeln ist Strauß folgende als echt anzuerkennen geneigt: Vom Pharisäer und Zöllner, vom barmherzigen Samariter und vom verlorenen Sohn (10, 30 ff.; 15, 11 ff.; 18, 9 ff.).

Ferner findet sich im dritten Evangelium eine Anzahl von Gleichnissen, die eine gewisse Familienähnlichkeit hat: vom Haushalter, Mammon und Richter der Ungerechtigkeit (16, 8. 9; 18, 6). Nimmt man das Gleichnis vom reichen Gutsbesitzer hinzu (12, 16 ff.), so ergibt sich bei denselben die Formähnlichkeit, daß den Wendepunkt der Erzählung ein Selbstgespräch bildet. Endlich gehört hieher das Gleichnis vom trägen Freund (11, 5 ff.). Da ist bei den drei Subjekten: Haushalter, Richter, Freund zu bemerken, daß in der Anwendung der Gleichnisse von gewissen Zügen abgesehen werden muß. Strauß findet das schief; andere werden den Schluß a minori ad majus z. B. in dem Gleichnis vom ungerechten Richter 18, 6 ff. ergreifend finden. Gerade hier aber läßt sich nachweisen, daß Jesus des gleichen oder gleichwertigen Schlusses sich in Aussprüchen bedient hat, deren Echtheit für Strauß feststeht. Denn

wenn in obigem Gleichnis der Richter trotz seiner ausgesprochenen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vor der Verzweifelung der Witwe in Angst gerät und ihr abzuhelfen beschließt und es dann heißt: „sollte nicht Gott (d. i. der Gnädige und Barmherzige) seinen Auserwählten Recht verschaffen, wenn sie zu ihm schreien Tag und Nacht?“ — so ist das ja im wesentlichen dieselbe Gedankenverbindung, welche sich schon in einem der gewaltigsten Zusammenhänge der Bergpredigt findet, in dem Worte: „Welcher Mensch unter euch, den sein Sohn um ein Brot bittet, wird ihm einen Stein geben? oder um einen Fisch, wird er ihm eine Schlange geben? Wenn nun ihr, die ihr arg sind, euren Kindern wisset gute Gaben zu geben, um wie viel mehr wird euer himmlischer Vater Gutes geben denen, die ihn darum bitten“ (Matth. 7, 9 ff.). — Wie in den Parabeln vom ungerechten Richter und vom trägen Freund für Strauß das Gebet „mit Einseitigkeit“ hervorgehoben wird, so in den Gleichnissen vom ungerechten Haushalter, vom reichen Besitzer, vom reichen Mann und armen Lazarus (16, 1 ff.; 12, 16 ff.) die Armut, der gegenüber der Reichtum in verkehrter Weise erniedrigt werde. „In der Parabel vom ungerechten Haushalter erscheint das irdische Gut schon an sich als ein ungerechtes“. Strauß hat hier den allerdings schwierigen und meist mißverstandenen Begriff „Mammon der Ungerechtigkeit“ (16, 9) im Sinn. Dieser Begriff will aber besagen, daß die Besitzer mit Unrecht was sie haben als ihr Eigentum betrachten, da es ihnen vielmehr nur von Gott zur Verwaltung überlassen ist, wie denn eben in diesem Sinn der Haushalter ein „Haushalter der Ungerechtigkeit“ ist, weil er nicht wie ein Haushalter, sondern wie ein Eigentümer mit dem Besitz seines Herrn umgeht. Also nicht „an sich“ erscheint das irdische Gut als ein ungerechtes, wie Strauß behauptet, sondern nur in denen, welche sich als Eigentümer ihrer Güter, mit denen sie nach ihrer Willkür handeln dürften, und nicht als Haushalter Gottes ansehen.

Doch abgesehen von diesem Mißverständnis ist es von Interesse, dem letzten Grunde des Widerwillens in unserem Kritiker gegen die Besitz-Gleichnisse etwas tiefer nachzugehen. In seiner Schlußbetrachtung über die allgemeine Bedeutung des Christentums sagt er von dem Stifter desselben: „daß er dem Erwerb nicht bloß für sich, seines Berufs wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt gewesen sei, daher man das Bemühen um Bereicherung durch Gewerbe nicht nach dem Vorbilde Jesu bestimmen könne“.[1]) Auf die ganze Frage hier näher einzugehen, verbietet sich von selbst. Dagegen ist es begreiflich, daß einem Manne, dem das Talent des Sparens und die Liebe zum Besitz mit Recht zugeschrieben wird, wie er denn in seinen Schriften der Bilder aus dem Kaufmannsleben sich mit Vorliebe bedient, jene Gleichnisse unsympathisch

[1]) S. 626.

sein mußten. Da sie nun aber mit der unzweifelhaften Gesinnung Jesu nur zu gut übereinstimmen, welches Recht bleibt da unserem Kritiker, an ihrer Echtheit zu zweifeln?

III. Gruppe: Fragestücke.

Ein nicht geringer Teil der Aussprüche Jesu erscheint durch Anfragen veranlaßt.[1]) Die Jünger fragen: wer der größte im Himmelreich sei? Petrus: wie oft man zu vergeben habe; die Schüler des Täufers, Schriftgelehrte und Pharisäer kommen mit Fragen (Matth. 18,1; 18,21; 9,14; 15,1). Die genannten Stücke sind von Strauß schon früher anerkannt worden. Er stellt dazu als gleichfalls echt die Fragestücke Matth. 19,3 ff.; 21,23 ff.; endlich die Gruppe von drei Fragen seiner Feinde und einer Gegenfrage seinerseits Matth. 22,15–46 und sagt darüber; „Jesu Antworten auf diese Fragen bestehen zum Teil eben in jenen kurzen unvergeßlichen Sprüchen, die wir als Grundbestandteile seiner Reden schon oben betrachtet haben." Im ganzen beweist sich Strauß hier unparteiischer, als jener zuletzt betrachteten Parabelgruppe gegenüber; obwohl ihm die Schriftauslegung, welche Jesus in der Antwort an die Sadduzäer bezüglich der Totenauferstehung gibt, im Gegensatz zu de Wette, der sie preist, als so unglücklich erscheint, daß er sie gern missen möchte. Aber was will das bedeuten, daß diese tiefsinnigen Worte einem pantheistischen Leugner der Unsterblichkeit nicht nach Geschmack sind, gerade wie obige Gleichnisse vom Gebet einen Verächter des Gebetes oder jene Gleichnisse vom Besitz einem Liebhaber des Reichtums?

IV. Gruppe: Die sogenannte Instruktionsrede oder Jüngerrede.

Auch dies wichtige Stück der Herrnreden (Matth. 10,1 ff.) erkennt Strauß im ganzen an, nur daß er meint: „Lukas und Markus hätten ohne Zweifel ganz recht gethan, das den Zwölfen gegebene Verbot, sich an Heiden und Samariter zu wenden, wegzulassen, da dieses Verbot in den Bericht des ersten Evangeliums wahrscheinlich nur aus den Vorstellungen starrer Judenchristen hineingekommen war".[2]) Wie viel aber ein solcher Zweifel bei unserem Kritiker wert ist, zeigt die Bemerkung desselben in einem anderen Zusammenhang: „daß Jesus den engeren Kreis seiner Jünger auf die Zwölfzahl festsetzte, beweist allerdings, daß er bei seinem Reformplan zunächst an das Volk Israel dachte, aber nicht, daß er dabei stehen bleiben wollte".[3]) Aber eine andere Bedeutung hat ja jenes Verbot Matth. 10,5.6 auch nicht, da es doch mit Worten wie Matth. 8,11.12 in Einklang stehen muß, andererseits ja nur an die Jünger für ihre erste, nach Zeit und Raum beschränkte Aussendung gesagt ist. Um wie viel näher liegt es nun, anzunehmen, daß Markus und Lukas, welche für

[1]) S. 259 f. [2]) S. 140. [3]) S. 270.

Heidenchristen, also von einem späteren Standpunkte aus geschrieben haben, jenes Wort, das für seine Zeit Bedeutung und Berechtigung hatte, für ihre Leser wegfallen ließen.

V. Gruppe: Die große Pharisäerrede.

An diesem umfangreichen und wichtigen Redestück (Matth. 23) kann Strauß höchstens den Schluß (d. h. die letzten sechs Verse) wegen seines eschatologischen Inhaltes in Zweifel ziehen. Davon wird in kurzem die Rede sein. Zunächst bleibt ein Komplex von drei und dreißig Versen als unbeanstandet übrig.

Und nun könnten wir noch eine VI. Gruppe aufstellen, die Reden Jesu auf Veranlassung des Täufers (Matth. 11). Hier kommt mancherlei ihre Ursprünglichkeit Beweisendes in Betracht; so die gewiß nicht später erfundene Veranlassung der Reden selbst, die Sendung des Täufers aus dem Gefängnis mit ihrer zweifelnden Frage. Strauß gibt sich bei Gelegenheit der Untersuchung der Wunder alle Mühe, durch anderweitige Erklärung der Antwort Jesu (Matth. 11, 4. 5) die Thatsächlichkeit der Wunder Jesu hinwegzuschaffen.[1]) Von einer Anzweifelung der Ursprünglichkeit der Worte Jesu kann keine Rede sein.[2])

Als eine VII. Gruppe wäre die sogenannte kleine Pharisäerrede zu betrachten (Matth. 12, 25 ff.), innerhalb welcher einmal Strauß das wichtigste Wort des Zusammenhanges anerkennt, nämlich 12, 28: „wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes bereits zu euch gekommen.[3])

Endlich mag hier noch als VIII. Gruppe ein Zusammenhang von Worten Jesu angeführt werden, welcher die Leidensankündigung für die Jünger enthält, Matth. 16 und Parall.[4])

Doch es wird zweckmäßiger sein, um Strauß' kritisches Urteil über die synoptischen Reden Jesu noch klarer zu erkennen, die Gegenprobe zu machen und einmal zu fragen, was denn unser Kritiker innerhalb dieses Gebietes entweder als unecht oder wenigstens als zweifelhaft ausscheide.

Wie begreiflicherweise die Worte Jesu in der Versuchungsgeschichte (Matth. 4) wegfallen, so auch für den Leugner der Auferstehung die Worte des Auferstandenen (Matth. 28 u. Lk. 24).[5]) Es handelt sich aber hier nur um wenige Sprüche. Nun könnte man ferner denken, daß damit für Strauß auch Jesu Vorausverkündigung der Auferstehung fallen müßte. Aber in diesem Punkt beweist unser Kritiker einmal mehr geschichtlichen Sinn, als Baur, und vorzüglich mehr Verständnis für den Zusammenhang des Alten und Neuen Testamentes, insonderheit für die Bedeutung der Weissagung in Jesaia 53 im Bewußtsein Jesu. So erachtet es Strauß auf seinem Standpunkt für möglich oder wahrscheinlich, daß Jesus von seiner Auferstehung zu seinen Jüngern geredet habe, wenn

[1]) S. 265. [2]) Vgl. vielmehr S. 241. [3]) a. a. O. [4]) Vgl. S. 234. [5]) S. 232.

auch im übertragenen Sinne, nämlich vom Siege seiner Sache. — Die Vorausverkündigung des Leidens erkennt dagegen Strauß als unzweifelhaft geschichtlich an, wie denn dieses Leiden mit der alttestamentlichen Prophetie Jesu als notwendig gefordert erschienen sei.[1]) Ja sogar ein so überaus wichtiges Wort, wie Matth. 20, 28 „von der Seele als Lösegeld für Viele", worin „Jesus seinen Tod als sühnenden Opfertod betrachtete", steht ihm als geschichtlich fest, da er es aus Jesaia 53 von Jesus angeeignet sein läßt, wie denn dieser Gesichtspunkt dem jüdischen Gedankenkreis überhaupt nahe gelegen habe.[2]) Hier beweist Strauß einen tieferen Blick, als Baur, der den mißlungenen Versuch macht, jenes Wort als zweifelhaft nachzuweisen.[3]) — Ein im Gebiete der synoptischen Reden Jesu mehr vereinzelt dastehendes, freilich desto wichtigeres Wort Matth. 11, 25 f. (Lk. 16, 21 f.) verwirft Strauß, weil es einen dem Selbstbewußtsein des Johanneischen Christus verwandten Inhalt habe. Dagegen erkennt er Matth. 16, 17 als geschichtlich an, obwohl darin derselbe Gedanke gegeben ist, worauf mit Recht Keim aufmerksam gemacht hat.

Am unliebsamsten sind für Strauß in den synoptischen Reden Jesu die vielfach vorhandenen Weissagungen desselben von seiner Wiederkunft zum Gericht über die Welt.[4]) Diese Thatsache vorausgesetzt kommt unser Kritiker auf das Dilemma vom Betrüger oder Schwärmer hinaus. Da von ersterem für ihn keine Rede sein kann, so bemüht er sich aufs äußerste, Jesum vom Verdacht der Schwärmerei, der mit dem sonst von ihm Bekannten nicht zusammenstimmt, zu reinigen. Doch was uns zunächst hier allein angeht, die überwiegendste Wahrscheinlichkeit bleibt für Strauß, daß Jesus den Hauptinhalt seiner Zukunftsreden wirklich von sich ausgesagt habe, soviel Einzelheiten auch nachträglich hinzugesetzt sein mögen. Also auch in diesem wichtigen Punkt halten unsere synoptischen Reden die Kritik aus. Denn — so fügen wir hinzu — auch in den eschatologischen Reden finden sich jene unverkennbaren Worte, die den Beweis ihrer Echtheit in sich selbst tragen; z. B. Matth. 24, 36 „daß Tag und Stunde seiner Wiederkunft selbst der Sohn nicht wisse". Hätte das Jesus nicht selbst gesagt, so würde es nie von seinen Jüngern erfunden worden sein; wie man daraus ersehen kann, daß frühzeitig die Worte „auch nicht der Sohn" aus vielen Handschriften getilgt worden sind. Wiederum in anderer Weise führen Worte, wie das vom Aas und den Adlern oder vom Dieb in der Nacht den Beweis selbst für ihre Ursprünglichkeit. Das letztere Wort wird auch vom Apostel Paulus bezeugt. Hieher wird man auch den bedeutungsvollen Zug

[1]) S. 233. [2]) S. 234.

[3]) Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, S. 100. Vgl. übrigens die Abfertigung von Baur durch Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II. Aufl., II. Bd., S. 43 f.

[4]) S. 236 ff.

rechnen müssen, daß Jesus von seinem Tode und seiner Wiederkunft redend vorzüglich des höchsten und geheimnisvollsten Gleichnisses vom Bräutigam und der Hochzeit sich bedient (Matth. 9,15; 25,1; Lk. 12,36).[1]) Wer hätte wohl gewagt, im Namen Jesu solchermaßen zu reden? — Endlich ist von einigen Einzelsprüchen, wie Matth. 5,18.19; 10,5.6 und einigen Lukasparabeln, welche Strauß verwirft, früher schon die Rede gewesen. Wären die Gründe der Verwerfung so berechtigt, als sie, wie sich wohl schon ergeben haben wird, unberechtigt sind, — auch dann läge die große Hauptmasse der synoptischen Reden Jesu als das unzweifelhaft geschichtliche Gebiet vor, auf welchem die geschichtliche Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu und dessen was aus demselben erschlossen werden darf, mit aller Hoffnung auf Erfolg unternommen werden kann.

Unsere Übersicht der einzelnen Gruppen von Reden Jesu, wie sie Strauß als ächt anerkennen muß, wird den Nachweis geführt haben, welch ein mächtiger Abgrund den Wunsch des Fanatikers, in den Evangelien alles unsicher zu machen, und das Resultat wirklicher historisch-kritischer Betrachtung unserer Quellen auf seiten derselben Person von einander scheidet. Wir kommen zu dem Schluß: Es muß wahrlich um die Echtheit der synoptischen Reden trefflich stehen, wenn ein von jenem Wunsch beseelter, ebenso scharfsinniger als rücksichtsloser Kritiker vor jenen Reden in solcher Weise Halt machen muß, wie das eben dargelegt worden ist.

Hat sich demnach herausgestellt, daß unsere Reden im großen und ganzen auch vor der schärfsten Kritik sich als geschichtlich unantastbar erwiesen haben, so wenden wir uns im folgenden zu einer mehr positiven Betrachtung derselben, indem wir übergangsweise noch zwei moderne Kritiker von Ruf zu Worte kommen lassen, welche, mit Strauß verglichen, selbst schon einen Übergang zur positiven Kritik bilden, Keim und Renan.

4.

Über die Reden Jesu bei Matthäus, den Keim für den ältesten und geschichtlich zuverlässigsten Evangelisten erklärt, heißt es bei diesem Kritiker folgendermaßen: „Die Reden Jesu insbesondere tragen neben den Zeitspuren alle Zeichen einer hohen geschlossenen Originalität, einer großmächtigen Natur, einer göttlichen Weihe und Kraft, so sehr, daß selbst das einzelne Wort voll altertümlicher, in der Kirche bald verlorener Gewandung den Stempel eines Geistes trägt, den kein Epigone, kein Evangelist, Jude oder Heide, und auch kein Paulus zu erfinden wußte.“ Was Keim allein abziehen zu müssen glaubt, das betrifft wieder den Punkt, der oben schon zur Sprache gekommen ist. Er

[1]) Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen, S. 551 f.

sagt: „In Einem Punkt möchten die Reden des Matthäus, freilich auch der anderen, nicht nur in der Zusammensetzung, sondern auch inhaltlich wesentlich getrübt sein: in den Enthüllungen der Zukunft. Hier ist dem Munde Jesu so manches geliehen, was das Warten, Sehnen, Rechnen seiner Gläubigen, zumal aus Israel, und das Trostwort späterer Zeit für die so Harrenden war; wenigstens scheitern die genauen Voraussagungen über die Zerstörung Jerusalems und die gleich folgende Wiederkunft nicht allein am Anstoß der Nichterfüllung, sondern auch an dem scheinbar so ruhig, thatsächlich so kritisch mitlaufenden Worte Jesu, daß Tag und Stunde nur in den Händen Gottes sei.“[1]) Während nämlich Keim die Thatsächlichkeit der Voraussagung der Zerstörung Jerusalems anerkennt, bezweifelt er die konkreten Ausführungen über die Wiederkunft Jesu. In dieser Beziehung mag nur bemerkt werden, daß hier alles zunächst auf das richtige Verständnis der Worte Jesu ankommt, und daß man nicht mißverstandene Sätze wegen eines vermeintlichen Widerspruchs mit einem Worte Jesu verwerfen darf, wie das in den letzten Worten Keims geschieht. Was unter diesen Umständen allein geboten erscheint, das ist Vorsicht in kritischer Beurteilung wie in geschichtlicher Verwendung.

Neben Keims-Worte trete endlich noch Renans Beurteilung.[2]) Wenn auch alle vier Evangelien geschichtlichen Wert besäßen, so sei doch der Grad eben dieses Wertes ein sehr verschiedener. Matthäus verdiene ein besonderes Vertrauen bezüglich der in seinem Evangelium überlieferten Reden. Das seien die im höchsten Altertum sogenannten „Logia“, „Sprüche“, echte und lebendige Erinnerungen der Lehre Jesu. Ein zugleich süßer und erschütternder Glanz, eine göttliche Kraft eigne diesen Worten und mache sie für den Kritiker leicht

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara, I. Bd., 1867, S. 64 u. 65.

[2]) „En somme, j'admets les quatre Évangiles canoniques comme des documents sérieux. Tous remontent au siècle qui suivit la mort de Jésus; mais leur valeur historique est fort diverse. Matthieu mérite évidemment une confiance hors ligne pour les discours; là sont les Logia, les notes mêmes prises sur le souvenir vif et net de l'enseignement de Jésus. Une espèce d'éclat à la fois doux et terrible, une force divine, si j'ose le dire, souligne ces paroles, les détache du contexte et les rend pour le critique facilement reconnaissables. La personne qui s'est donné la tâche de faire avec l'histoire évangelique une composition régulière, possède à cet égard une excellente pierre de touche. Les vraies paroles de Jésus se décèlent pour ainsi dire d'elles-mêmes; dès qu'on les touche dans ce chaos de traditions d'authenticité inégale, on les sent vibrer; elles se traduisent comme spontanément, et viennent d'elles-mêmes se placer dans le récit, où elles gardent un relief sans pareil.

Les parties narratives groupées dans le premier Evangile autour de ce noyau primitif n'ont pas la même autorité. Il s'y trouve beaucoup de légendes d'un contour assez mou, sorties de la piété de la deuxième génération chrétienne.“

Vie de Jésus. XVI. édition. Paris 1879. Introduction, p. LXXXI et LXXXII.

erkennbar. Sie müßten daher für den Geschichtschreiber des Lebens Jesu den wahren Prüfstein bieten. Die echten Worte Jesu offenbaren sich sozusagen selbst. Berühre man sie in dieser Masse Überlieferungen von ungleichem geschichtlichem Werte, so empfinde man ihre lebendige Kraft; sie überlieferten sich wie von selbst und gewannen in der evangelischen Erzählung durch sich selbst eine unvergleichlich erhabene Stellung. Dagegen will Renan den um diesen ursprünglichsten Kern gelagerten erzählenden Stoffen unseres Evangeliums nicht den gleichen geschichtlichen Wert beilegen.

Fassen wir noch einmal die oben aufgeführten Urteile moderner Kritiker über die uns überlieferten Worte Jesu ins Auge, so müssen wir wohl den Eindruck empfangen, daß es um diese Worte etwas Besonderes sei. Wenn sie in solcher Weise die Sintflut der modernen Kritik überdauert haben, daß ihnen sogar aus dem Munde der Gegner, ja Hasser des Christentums Lob zugerichtet worden ist, so müssen wir darin eine gewisse Erfüllung jener erhabenen Weissagung Jesu erblicken: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen". Dieser Spruch aber wird uns um so gewaltiger erscheinen, wenn wir mit ihm die Thatsache zusammenhalten, daß Jesus nicht die geringste künstliche Fürsorge für die Erhaltung und Überlieferung seiner Worte getroffen hat. Obwohl er schreiben konnte (Joh. 8, 6), hat er doch weder selbst seine Reden niedergeschrieben, noch die Jünger aufgefordert, seine Worte durch Nachschrift zu fixieren. Man hat im Jüngerkreise Jesu weder stenographiert noch protokolliert. Doch wie hat denn Jesus bei seiner Gewißheit, unvergängliche Worte zu reden, hierüber gedacht? Wir haben keine bestimmte Erklärung von ihm. Aber wenn er sich, den Menschensohn, im Gleichnis als den Säemann des guten Samens abbildet (Matth. 13, 37), so ist er auch dessen gewiß gewesen, daß dieser gute Same nicht verloren gehen, sondern das gute Land finden werde (13, 8. 23). Dafür wird der allmächtige Gott und Vater sorgen, ohne dessen Willen kein Sperling, ja kein Haar seiner Kinder zu Boden fallen darf. So möchte denn nun auch kein Lob oder Bild — ohne daß man die Bemerkungen obengenannter Kritiker über die Eigentümlichkeit der Lehre Jesu in ihrem Werte zu unterschätzen braucht — für Jesu Wort bezeichnender sein, als sein eigenes Gleichnis vom Worte als dem Samen. Am unmittelbarsten mag man dies Gleichnis anwenden auf jene kurzen Sprüche, die schon Strauß als so charakteristisch für Jesu Lehre hervorhebt. Keineswegs aber ist Jesus der Erfinder solcher Art zu reden, sondern er erhebt nur, was schon das Alte Testament und die Überlieferung seines Volkes darbietet, ebenso auf die Stufe der Vollkommenheit, wie er überhaupt Gesetz und Propheten erfüllt. Daher kann der Evangelist Matthäus in den Gleichnisreden Jesu, unter denen die kürzeren eben zugleich „Sprüche" sind, die Erfüllung eines Psalmwortes finden, welches sagt: „Ich will meinen

Mund in Sprüchen aufthun" (Matth. 13, 35; Pſ. 78, 2). So ſteht auch Jeſus mitteninne in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten, aus welchem uns zahlreiche Sprüche der hervorragendſten Lehrer der Synagoge überliefert worden ſind. Dieſe Sprüche, wie ſie z. B. in dem Talmudtraktat Pirke Aboth, d. i. „Sprüche der Väter" ſich finden, ſind ſoviel Jahrhunderte lang mündlich bewahrt worden, als Jeſu Worte Jahrzehnte, ehe ſie in Schrift gekommen ſind; und doch kann man im allgemeinen nicht zweifeln, daß wir hier echte Sprüche Hillels oder Schammais oder Gamaliels vor uns haben.[1]) Denn kurz, abgerundet und faßbar wie Samenkörner gehen dieſe Sprüche von Mund zu Mund und erhalten ſo ihr Daſein bleibend. Zu vergleichen ſind die Sprichwörter des Volkes, in denen ſich die Weisheit der Gaſſe überliefert. Und dieſes niedrigſten genus dicendi hat ſich Jeſus bedient, wie er denn Sanftmut und Demut ſich zugeſprochen hat und ſich bewußt war, für die Unmündigen und Armen am Geiſt zu wirken (Matth. 11, 25. 29). Auch in dieſem Sinn ſollte ſich das Sprichwort bewähren: Vox populi vox Dei.

Über der Form aber vergeſſe man nicht den Inhalt. Was der Apoſtel von ſich und ſeinen Genoſſen als Trägern des ewigen Evangeliums ſagt: „Wir haben aber ſolchen Schatz in irdenen Gefäßen" (2 Kor. 4, 7), und was dann Hamann auf das ganze Neue Teſtament mit ſeinem niederen Redeſtil, dem Zeitungs- und Briefſtil und dem ſchlechten Allerweltsgriechiſch angewendet hat, — das gilt in hervorragender Weiſe von den Worten Jeſu. Das natürliche Wunder, welches uns die erſte Schöpfung Gottes in jedem Samenkorn vor Augen ſtellt, daß es auf dem engſten Raum den reichſten Inhalt und in dem ſcheinbar Toten das Leben birgt, dieſes Wunder begibt ſich in neuem und umfaſſenderem Sinn in jenen Sprüchen Jeſu, welche er als Samenkörner bezeichnet hat. Wie Weizenkörner mit ihrem Inhalte, dem nährenden Mehl, unmittelbar dazu da ſind, den Hunger zu ſtillen und dem Menſchen Lebenskraft zuzuführen (Matth. 12, 1), ſo ſind die Sprüche Jeſu in jener Einfalt und volkstümlichen Art ohne weitere Auslegung oder Ausführung geeignet, den Hunger der Seele nach Gerechtigkeit und Leben auch bei den Unmündigen zu ſtillen (5, 6; 11, 28 ff.). Und andrerſeits birgt wiederum das Weizenkorn, wie es dort beim Genuß ſo raſch verſchwindet, wenn es geſäet wird und die Bedingungen ſeiner Fortpflanzung findet, eine Fülle des Lebens in ſich, welches an ſich betrachtet die Möglichkeit immerwährender Dauer und unendlicher Vervielfältigung gewährt. So iſt auch mit dem Samenkorn und ſeinem Lebenskeim für die Wiſſenſchaft ein unerſchöpfliches Problem dargeboten. Dementſprechend

[1]) Vgl. Renan a. a. O. p. XCIV: „On ne se fera aucun scrupule de prêter à Hillel, à Schammaï, à Gamaliel les maximes que leur attribuent la Mischna et la Gemara, bien que ces grandes compilations aient été rédigées plusieurs centaines d'années après les docteurs dont il s'agit".

enthalten denn auch Jesu Worte, von denen er gesagt hat, daß sie bleiben werden, wenn auch die ährentragende Erde und der Himmel vergangen sein wird, ein unendliches Leben in sich und nicht minder einen unerschöpflichen Gedankeninhalt. Es wäre aber gut, wenn die Theologie vor allem erst einmal zu dem Bekenntnis ihres Nichtwissens oder wenigstens mangelhaften Verständnisses käme gerade so vielen Worten Jesu gegenüber; damit würde der wirkliche Anfang einer tieferen Wissenschaft gegeben sein. Wir verstehen den Apostel Paulus und seine Lehrausführungen besser als die Lehre Jesu vom Himmelreich, und die zahlreichen Versuche, des Apostels Lehre darzustellen, sind doch wohl ein Zeichen, daß man hier mit Erfolg zu arbeiten glaubt. Dennoch hat ein Kenner der Pauliniſchen Theologie von der äußersten Linke der kritischen Schule erklärt, „daß wir immer noch anfangen, den Paulus zu begreifen; — besonders seien die großen Gedankengänge und Gedankenentwickelungen des Paulus weder erkannt noch anerkannt.“ [1]) Und gerade diese großen Gedankengänge und Entwickelungen der Pauliniſchen Briefe bieten durch ihre dialektische Form dem wissenschaftlichen Verständnis eine so wichtige Handhabe. Wie ganz anders die Sprüche und Reden Jesu! Worte von kindlicher Einfalt, sind es doch zugleich Samenkörner von unendlicher Fülle des Lebens und des Gedankeninhaltes. Von ihnen gilt sonderlich, was Augustin vom Worte Gottes überhaupt gesagt hat, daß es ein Meer sei, in dem ein Lamm gehen und ein Elephant schwimmen könne.

Doch es handelt sich hier nicht um eine allgemeine und umfassende Charakteristik der Worte und der Lehre Jesu. Unsere Frage ist ja die Echtheit und Unanfechtbarkeit dieser Reden. Sie ist uns zunächst durch die Thatsache verbürgt, daß auch die extreme Kritik sie nicht anzuzweifeln wagt. Aber wenn dies Ergebnis zunächst nur negativer Art ist, — so sind es jene Reden selbst, die jedem, der sich länger mit ihnen beschäftigt, durch ihre ursprüngliche Kraft und Eigenartigkeit ihre Echtheit beweisen. Diesen Beweis haben sie ja auch jenen negativen Kritikern gegenüber erbracht. Hiemit ist aber noch ein anderes gegeben, auf das wir schließlich hinweisen. Diese Selbstbezeugung der Echtheit und Ursprünglichkeit der Reden Jesu entspringt nicht nur aus dem allgemeinen Eindruck ihrer Eigentümlichkeit. Vielmehr wird erst unsere eingehende Erörterung ihres Inhaltes den mächtigsten Beweis ihrer Ursprünglichkeit zu erbringen haben, indem das Einzelne in seinem gliedlichen Zusammenhange mit dem Ganzen erkannt, das Ganze selbst aber als das organische Geisteswerk der einzigartigen Persönlichkeit sich darstellt, von der hier die Rede ist. Wie die Werkstücke, und wären es Trümmer, eines großen vom mächtigsten Genius

[1]) C. Holsten, Das Evangelium des Paulus. Teil I. Abteilung I. Berlin 1880. Vorwort S. XIII, XIV.

geschaffenen Kunstwerkes, eines Tempels z. B., sich selber suchen und in ihrem Zusammenklang ihre Echtheit beweisen, so muß sich das Entsprechende in der Zusammenordnung der Reden und Sprüche Jesu zeigen. Freilich unter der Voraussetzung, daß wir in den Geist Jesu und seiner Worte wirklich eindringen und in diesem Geiste einen Aufbau derselben, wenigstens teilweise, zustandebringen. Wie schwierig dies Unternehmen sei, wie weit wir vom Ziele entfernt bleiben, wird derjenige am lebhaftesten empfinden, der sich am eingehendsten und ein tieferes Verständnis erreichend mit diesem Gegenstand beschäftigt hat. Kommt doch noch eine besondere Schwierigkeit hier in Betracht. Viele Worte Jesu sind uns keineswegs in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und mit ihrer wirklichen Veranlassung überliefert worden, wie dies ja durch die Vergleichung der Synoptiker leicht zu zeigen ist. Es steht mit den Worten Jesu nicht wie mit den Sätzen eines Paulinischen Briefs, die ihren ursprünglichen Ort und Gedankenzusammenhang bewahrt haben. Nun wird selbst die Aufstellung desjenigen Evangelisten, welcher von der ursprünglichen Veranlassung oder Gedankenfolge abweicht, wie z. B. Matthäus mit seiner Einführung des Vaterunsers (6, 9; vgl. auch Lk. 11, 2 ff.), ihren guten Grund und ihre Bedeutung haben. Wir dürfen voraussetzen, daß der Evangelist in tiefem Verständnis des Geistes Jesu seine Zusammenordnung der Reden des Meisters vollzogen hat. Dennoch werden wir die Kenntnis der ursprünglichen Situation eines Wortes Jesu oft schmerzlich vermissen, sofern in ihr der nächste und breiteste Zugang zum Verständnis desselben gegeben war. — Da nun aber doch einmal jener Wille der Vorsehung, der Jesus seine Worte anvertraut hat, dieselben auf solche Weise hat überliefern und sich in Schrift zusammenfinden lassen, so wird vielleicht in dieser ganzen Art ihrer Überlieferung ein Fingerzeig für ihr tieferes Verständnis gesehen werden müssen. Nicht nur da, wo der Ort und Zusammenhang der Worte Jesu erst vom Evangelisten geschaffen worden ist, haben wir ein Recht zu sagen, daß die nächste Beziehung bei weitem nicht den Inhalt des Wortes erschöpfe; sondern das gilt auch von dem Spruch, der Ort, Zeit und Zusammenhang genau bewahrt hat. Auch dann gilt, daß das Wort Jesu einen weit über den nächsten Anlaß hinausgreifenden, weil samenkornartigen und die ganze Entwickelung seines Reiches beherrschenden Inhalt hat.

Doch das führt noch auf die Frage, was für Garantien der Echtheit und was für Hilfsmittel des Verständnisses uns die spezielle Kritik und Untersuchung der geschichtlichen Überlieferung der Reden Jesu biete.

5.

Soviel Ungewißheiten und Schwierigkeiten die sogenannte synoptische Frage noch immer in sich schließen mag, so hat doch andrerseits die unaus-

gesetzte Bearbeitung derselben einige Ergebnisse ans Licht gefördert, deren grundlegende Bedeutung und Sicherheit die auf jenes große Problem verwendete Mühe als eine nicht vergebliche erscheinen lassen. Immer deutlicher hat sich herausgestellt, daß dem Aufbau unserer synoptischen Evangelien zwei wesentliche Bestandteile zugrunde liegen, ein geschichtliches Evangelium, das uns in der Markusschrift erhalten ist, und eine Redensammlung, deren wesentlicher Inhalt in den Reden Jesu, wie sie Matthäus und Lukas uns bieten, sich wiederfindet.

Eine kritische Untersuchung des Redeinhaltes im ersten und dritten Evangelium hat auf das ziemlich sichere Ergebnis geführt, daß hier die durch die Verschiedenheit der Evangelisten und ihrer Zwecke eigentümlich gestaltete Ausprägung eines gemeinschaftlichen Grundstockes von Reden, d. i. einer Redensammlung vorliege. Da gewinnt denn nun die aus den ältesten Zeiten der christlichen Kirche stammende Nachricht des Apostelschülers Papias, welche uns der Vater der Kirchengeschichte, Eusebius, aufbewahrt hat, eine besondere Bedeutung. Sie besagt, daß der Apostel Matthäus eine Sammlung der Herrnreden in hebräischer Sprache veranstaltet, und daß sie jeder, so gut er konnte, übersetzt habe.[1]) So müssen wir denn annehmen, daß die erste Schrift, welche apostolische Erinnerungen zusammenstellte, eine Redensammlung war, welche der Apostel Matthäus für die jerusalemische oder palästinensische Urgemeinde, also auch in ihrer Sprache, d. i. in der aramäischen Landessprache verfaßt hat. Damit werden wir aber in die Zeiten vor der Zerstörung Jerusalems, wohl auch vor dem beginnenden jüdischen Kriege, also in die erste Hälfte des siebenten Jahrzehntes nach Christus zurückgeführt.

Auf die Frage nach dem näheren Hergang der Überlieferung dieser unserer Herrnreden, nach Zeit und Ort ihrer ersten Feststellung und Zusammenordnung können wir also mit einiger Gewißheit antworten, daß dieselbe kaum ein Menschenalter oder drei Jahrzehnte, nachdem sie gesprochen worden waren, stattgefunden hat; daß dies an dem Ort geschehen ist, an welchem die zahlreichste Versammlung der vornehmsten Augen- und Ohrenzeugen der Geschichte Jesu sich vorfand, in Jerusalem — sodaß die Überlieferung der Erfüllung von Gesetz und Propheten, wie sie Jesus in seiner Lehre gegeben hat, in der That von Zion und der Stadt des großen Königs ausgegangen ist (Matth. 5, 17 ff., 35) —; daß endlich der Urheber dieser Sammlung einer der Zwölfe, mit Namen Matthäus, gewesen ist. Fand aber die Veröffentlichung unter jenen Umständen statt, so hatte ja der Sammler in einem großen Kreise von Ohrenzeugen und wiederum von solchen, die selbst durch Ohrenzeugen unter-

[1]) „*Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δύνατὸς ἕκαστος*“. Eusebius, Kirchengeschichte 3, 39.

richtet worden waren, alles Zweifelhafte sicher stellen können, ja sicher stellen müssen, um nicht nach der Veröffentlichung vielseitigem Tadel zu verfallen.

Nun hat man freilich andrerseits ein Recht, diesen günstigen Verhältnissen gegenüber auf die großen Schwierigkeiten hinzuweisen, welche sich der sinn- und wortgetreuen mündlichen Überlieferung von Aussprüchen und erst recht von längeren Reden entgegenstellen. Mögen auch jener umfassenderen Sammlung des Matthäus einzelne Niederschriften von Ohrenzeugen vorausgegangen sein, immer werden dieselben auf längere gedächtnismäßige Bewahrung sich gegründet haben; eben diese gedächtnismäßige Erinnerung und Festhaltung des Gehörten unterliegt ja aber, wie wir wissen, den mannigfaltigsten Gefahren.

Aber all diesen Möglichkeiten gegenüber steht nun doch wieder der unzweifelhafte Eindruck auf jedermann, der sich durch die eingehendsten Untersuchungen nur immer mehr bestätigt, daß die Sprüche und Reden Jesu sich unvermischt aus der mündlichen Überlieferung in jene Redensammlung und von da in unsere Evangelien hinübergerettet haben. Das kann nur auf ihrer unvergleichlichen Eigentümlichkeit, ja Einzigartigkeit beruhen, welche wie Öl die wohl von allen Seiten andringenden wässerigen Zusätze immer wieder von sich abfließen ließ.

In dieser ihrer Ursprünglichkeit sind unsere Reden auch nicht durch die Übersetzung aus dem Aramäischen in die griechische Weltsprache versehrt worden. Eine Zeit, in welcher von allen Seiten neben die Volkssprache die allgemeine Sprache des Weltreichs und Weltverkehrs trat und mit jener wechselte, ließ diese Übersetzung nicht auf eine mehr willkürliche und künstliche Art entstehen, sondern wie von selbst und ohne Vergewaltigung des Ursprünglichen. Und in einem Kreise, wo so viele Zweisprachige diese Umwandelung beurteilten, konnte nur ein wahres und ächtes Äquivalent an die Stelle des Ursprünglichen treten.

Nun ist uns ja nicht jene aramäische Urschrift der Redensammlung, aber auch nicht die griechische Übersetzung in ihrer Urgestalt erhalten. Sondern wir finden ihren Inhalt in zwei Gestalten wieder, nämlich unserem ersten und dritten Evangelium auf verschiedene Weise einverleibt, dort in eine größere Zahl von selbständigen Redeganzen auseinandergelegt, in diesem dagegen der Hauptmasse nach als Redensammlung erhalten oder auch neu geordnet (Lukas 10—18). Hier hebt nun die kritische Untersuchung an, an welcher Stelle das Ursprüngliche sich erhalten habe. Es entscheidet aber weder der Name des Matthäusevangeliums von vornherein für diesen ersten Ort, — da ja trotz der Nachrichten der Väter, welche unser erstes Evangelium unmittelbar auf den Apostel Matthäus zurückführen, vermutet werden kann, daß dies Evangelium nur auf Grund der Einverleibung der Redensammlung des Apostels seinen Namen empfangen habe —, noch ist der Lukanischen

Redensammlung schon an und für sich durch eben diese Gestalt der Vorzug der Ursprünglichkeit gesichert, da dieselbe hie und da erst für den besonderen Zweck des dritten Evangeliums hergestellt sein kann und nachweisbar worden ist. So muß die Entscheidung der Frage der Untersuchung des einzelnen Stückes vorbehalten werden.

Man wird nun die Berechtigung und den Nutzen einer solchen kritischen Untersuchung nicht in Zweifel ziehen dürfen, sich aber andrerseits vor Überschätzung oder Mißbrauch derselben noch vielmehr zu hüten haben. Der Nachweis, daß an einer Stelle des Lukasevangeliums im Unterschied vom ersten Evangelium der ursprüngliche Ort und Zusammenhang eines Wortes Jesu in der Redensammlung sich finde, ist ja noch nicht ein Beweis, daß wir damit den ursprünglichen Ort des Wortes im Leben und in der Geschichte Jesu gefunden haben. Vielmehr werden wir voraussetzen dürfen, daß der ältesten Redensammlung gerade das Interesse des modernen Geschichtschreibers, über Zeit, Ort und bestimmte Veranlassung eines Wortes Jesu unterrichtet zu werden, am fernsten gelegen habe. Entstand doch diese Sammlung zu einer Zeit und in einem Kreise, in welchem man von so vielem die genauste Kunde hatte, dessen Unkenntnis unser gegenwärtiges Verständnis erschwert. Ferner ist es überhaupt nicht ein geschichtliches oder überhaupt wissenschaftliches Motiv gewesen, welches diese ältesten Evangelienschriften ins Dasein gerufen hat, sondern irgend ein praktisches, eine Not der neuen Gemeinde, sei es die Verteidigung gegen einen Angriff auf den Glauben derselben oder umgekehrt die Absicht, diesen Glauben auch auf dem Wege der Schrift auszubreiten. Solche Art zeigt bekanntlich unser erstes Evangelium, und wir haben allen Grund, dieselbe auch der darin enthaltenen Redensammlung zuzuschreiben. Hatte dieselbe also auch im großen und ganzen einen der Zeitfolge entsprechenden Gang, von frühesten Reden Jesu, wie die Bergpredigt, ausgehend und endlich mit Zukunftsreden schließend, so waren doch innerhalb der einzelnen Gruppen nicht sowohl chronologisch-historische Rücksichten maßgebend, sondern das sachliche Interesse. Dagegen kommt gerade der am spätesten unter unseren Synoptikern schreibende Evangelist, welcher bereits eine zahlreiche Litteratur über die evangelische Geschichte vorfand (Lk. 1, 1 ff.), unserem modernen geschichtlichen Interesse insofern entgegen, als auch er für Leser schrieb, welche dem Gegenstande seiner Schrift, der Zeit, dem Orte und der Bildung nach fern standen. So werden wir denn jede Angabe dieser Art bei Lukas mit Dankbarkeit aufnehmen, nicht nur da, wo derselbe auf Grund geschichtlicher Überlieferung uns die wirkliche Veranlassung eines Wortes Jesu mitteilt, z. B. beim Herrngebet (Lk. 11, 1 ff.), sondern auch da, wo er aus seiner allgemeinen Kenntnis der Verhältnisse heraus seinen Lesern einen Wink für ihr Verständnis gibt. Andrerseits werden wir, wo eine Zeit und Ort vernachlässigende Zusammenstellung aus rein sachlichen

Gesichtspunkten herrscht, wie das meistens bei Matthäus, aber auch bei Lukas sich findet, solchen Bericht nicht in oberflächlich kritischem Interesse mißachten, sondern in seiner Bedeutung würdigen. Nehmen wir nochmals als Beispiel das Herrngebet, wie es nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten im dritten und ersten Evangelium eingeführt wird. Dort wird uns in der Bitte der Jünger, welche sich auf das Beispiel des Täufers und seiner Jünger berufen, die nächste geschichtliche Veranlassung aufgewiesen. Damit stellt sich das Herrngebet als das neutestamentliche, das Alte Testament samt dem Täufer überragende und erfüllende Gebet dar (vgl Matth. 11, 11. 13). Hier tritt also das seinem Inhalte nach vollkommene Gebet an die Stelle der zu ihrer Zeit berechtigten, aber unvollkommenen Gebete. Im Matthäusevangelium tritt uns das Vaterunser im Gegensatz zu den Karikaturen des Gebetes entgegen, wie sie sich im Munde von Pharisäern und Heiden finden (6, 5 ff. — vgl. Mk. 12, 40). Da handelt es sich vornehmlich um Art, Richtung und Gestalt des Gebetes. Das ist aber nicht eine willkürlich und ungeschichtlich vom Berichterstatter erfundene Gegenüberstellung, sondern eine mit Jesu Absicht übereinstimmende und von vornherein gegebene. So will ja der ganze Abschnitt der Bergpredigt: 5, 21—48 zugleich als Abweisung der „Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten" (5, 20), d. i. der pharisäischen Verzerrung des alttestamentlichen Gesetzes, wie als Erfüllung oder Vollendung des Alten Testamentes (5, 17) aufgefaßt sein. Demnach trägt die aus dem Wesen der Sache geschöpfte Zusammenstellung des Matthäus nicht minder zum Verständnis des Redestückes Jesu bei, wie die geschichtliche Angabe des Lukas.

Wie unberechtigt muß nun das Gebahren moderner Kritiker erscheinen, welche zu Gunsten irgend einer an sich berechtigten kritischen Aufstellung — sei es, daß es die ursprüngliche Redensammlung gilt oder den ursprünglichen Ort und Zeitpunkt eines Worts Jesu in der Geschichte — die Angabe eines unserer Evangelisten bevorzugend den Bericht des anderen verächtlich behandeln zu dürfen glauben. Das geschieht aber nicht nur von seiten ganz negativer Kritiker, denen die evangelische Litteratur wie ein Trümmerhaufen erscheint, aus welchem das einzelne erst Wert empfängt, wenn es vom Kritiker gewürdigt wird, seiner geschichtlichen Konstruktion einverleibt zu werden, sondern auch von positiven Kritikern, welche sich dadurch als auf der Höhe der Wissenschaft stehend legitimieren zu müssen glauben. Besonders widerwärtig wird dies Verfahren, wenn der Kritiker mit Verbeugung nach links und rechts gegen übereinstimmende lebendige Kollegen nun über allen Zweifel erhaben dem vermeintlich toten Evangelisten einen Fußtritt versetzt.

Die kritische Arbeit, recht geübt, kann die hohe Bedeutung in Anspruch nehmen, neben dem, was uns die Evangelisten zum Verständnis der Worte Jesu bieten, auch ihrerseits einen Beitrag hinzuzufügen. Dagegen hat der

Kritiker sich allezeit zu hüten, im Interesse seiner kritischen Konstruktion das Verständnis der Absicht des Evangelisten hintanzusetzen oder den ebenso wichtigen als schwierigen Zusammenhang der Sprüche Jesu, wie er sich nur der Versenkung in das einzelne und der gleichermaßen kühnen wie vorsichtigen Verbindung des Getrennten offenbart, zu vernachlässigen. Nun gar gewisse kritische Höhen aufzuwerfen und zu behaupten, von da allein sei der Blick ins gelobte Land der evangelischen Geschichte und der Lehre Jesu möglich und fruchtbringend, ist ein Schwindel, den schon D. Fr. Strauß selbst als solchen bezeichnet hat, wenn er einmal von kritischen Maulwurfshügeln redet, die nur dem eigenen Autor als Alpenhöhen erscheinen.

Doch wir kehren zum Anfang unseres Abschnittes zurück. Die kritische Untersuchung, wie sie auf die genauste Vergleichung der in unseren beiden Synoptikern erhaltenen Reden Jesu sich gründet und zugleich auf das oben angeführte Zeugnis des Papias sich stützt, führt zu dem immer sicherer und deutlicher sich herausstellenden Ergebnis, daß wir in den großen Redeganzen der beiden Evangelien den wesentlichen Bestand einer ächten apostolischen Redensammlung vor uns haben. Die geschichtliche Benutzung derselben fordert dann allerdings die Berücksichtigung eben jener eigentümlichen Verhältnisse, unter denen die Überlieferung unserer Redensammlung stattgefunden hat, also die stete Vergleichung der beiden Parallelen und die Forschung nach der ursprünglichen Veranlassung eines Wortes Jesu und seiner Stellung im Leben Jesu. Hiemit ist denn auch die Frage nach seiner ersten und ursprünglichen Gestalt und Bedeutung gegeben.

Immerhin dürfen wir nicht vergessen, daß wir es hier mit einer wenn auch zum höchsten Grade der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit erhobenen kritischen Hypothese zu thun haben. Unabhängig von ihr steht die Thatsache da, von der wir ausgegangen sind, daß die in unseren synoptischen Evangelien erhaltenen Reden Jesu ihre Echtheit und Ursprünglichkeit von jeher und auch in unserem zweifelsüchtigen Jahrhundert vor den Augen der schärfsten Kritiker durch sich selbst bewiesen haben. So liegt gar nicht die Aufgabe vor, diese ihre Echtheit durch kritische Untersuchungen und Hypothesen erst zu beweisen, sondern es gilt nur, die Gründe zu prüfen, die etwa gegen den einen oder anderen der dort überlieferten Aussprüche Jesu vorgebracht worden sind.

Ebenso unabhängig, nur weit weniger interessiert verhalten wir uns gegenüber der zweiten grundlegenden Hypothese der neueren Evangelienforschung, obwohl wir auch hier fest überzeugt sind, daß sich die Forschung auf dem richtigen Wege befindet. Es handelt sich um die Erkenntnis, daß das Markusevangelium dem geschichtlichen Gange und Gehalte der beiden größeren Evangelien zu Grunde liege und also neben jener urapostolischen Redensammlung die wichtigste Quelle derselben bilde. Das Markusevangelium selbst aber wird

immer deutlicher als das erkannt, als was es die älteste Überlieferung, das andere Papianische Zeugnis von vornherein bezeugt hat, nämlich als die von Markus, dem Begleiter des Apostels Petrus, auf Grund der Predigten desselben zusammengestellten Erinnerungen des Ersten der Apostel.[1]) Dieses noch aus der Apostelzeit stammende Zeugnis wird von seiten der kritischen Untersuchung vornehmlich auf Grund zweier Beobachtungen bestätigt, durch die eine, daß das Evangelium in einer besonderen Beziehung zu der Person und persönlichen Erfahrung des Petrus steht — man vergleiche hiefür nur die erste und grundlegende Gruppe von Erzählungen dieses Evangeliums (Mk. 1, 16–45) — und die andere, daß das Evangelium vor den übrigen die unzweifelhaften Spuren seines Ursprunges aus der Predigt, d. i. aus der lebendigen Rede an sich trägt. Insofern hat das Markusevangelium den Anspruch auf den Namen des Urevangeliums, als es der mündlichen Predigt und zwar des Apostels, den man den Mund der Apostel genannt hat, am nächsten steht. Aber auch in dem Sinn, als die Hypothese immer größere Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß unsere beiden Evangelisten, der erste und dritte, den Aufbau ihrer Evangelien auf Grund dieser Petrus-Erinnerungen vorgenommen haben. In dieser Beziehung hat allerdings die Forschung ein schweres und zähes Vorurteil zu überwinden gehabt, die Meinung nämlich, daß das Markusevangelium vielmehr ein Excerpt aus Matthäus und Lukas sei.

So wichtig nun auch das vorliegende Ergebnis der Evangelienforschung ist — widerspricht es doch vollkommen den Voraussetzungen der Mythentheorie, sofern das eigentliche Wunderevangelium sich nicht nur als das älteste, sondern auch als ein urapostolisches Evangelium erweist —, so sind wir doch bei unserem gegenwärtigen Vorhaben in der günstigen Lage, auch dieser kritischen Ergebnisse entraten zu können. Nicht als wären wir der Meinung, daß man bei der Erörterung des Selbstbewußtseins Jesu sich ganz vom Boden der Wirklichkeit in das ideale Gebiet zurückziehen könne. Wir bedürfen vielmehr der Voraussetzung einer gewissen Reihe von Thatsachen, um überhaupt an die Thatsache des Selbstbewußtseins Jesu herantreten zu können. Aber diese geschichtliche Wirklichkeit ist gänzlich unabhängig von jenen kritischen Forschungen und Hypothesen. Zunächst nämlich bezweifelt niemand, daß Jesus von Nazareth in Galiläa als Prophet oder Lehrer aufgetreten sei und Jünger um sich gesammelt habe, daß er nach Jerusalem gezogen und daselbst am Kreuze gestorben sei. Aber auch das zweite Element der Berufsthätigkeit Jesu, welches von unseren Evangelien als gleichwertig neben die Lehrthätigkeit gestellt wird (Matth. 4, 23 ff.; Mk. 1, 39; vgl. 6, 7; Matth. 10, 7. 8), die wunderbare Heilthätigkeit Jesu, bedarf zu seiner geschichtlichen Beglaubigung keineswegs des Abschlusses der kritischen

[1]) Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte a. a. O.

Verhandlungen über die Bildung unserer Evangelien und die Priorität des Markusevangeliums. Dies ganze Gebiet von Thatsachen ist, soweit es eben als ein Bestandteil des Selbstbewußtseins Jesu für uns in Betracht kommt, auch durch jene unsere Quelle, deren Geschichtlichkeit nach obigen Darlegungen keinem Zweifel unterliegt, selbst außer Zweifel gestellt. Denn jene kritische Unanfechtbarkeit, welche den Reden Jesu im ganzen zukommt, erstreckt sich auch über die zahlreichen Worte Jesu, welche direkt oder indirekt seine Wunderthätigkeit bezeugen. Zeigt doch gerade eine Reihe von Aussprüchen, welche davon reden, eben jene einzigartige Eigentümlichkeit nach Form und Inhalt, durch welche ihre Echtheit gesichert erscheint. Wer will z. B. das Wort Jesu bezweifeln, in welchem er die Städte schilt, in denen er die meisten Wunder gethan hatte, zumal da ersichtlich ist, daß dies Wort überhaupt nicht aus den geschichtlichen Berichten unserer Evangelien heraus nachgebildet sein kann, weil die erste der Städte, die da genannt werden, in jenen Berichten überhaupt nicht vorkommt (Matth. 11, 20 ff.)? Niemand, auch Strauß nicht, spricht Jesu das Wort ab: „Wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (12, 28). Erkennt ja auch Strauß die Heilungen Geisteskranker von seiten Jesu als unzweifelhaft an. Dann fordert aber der Zusammenhang jener Worte Jesu, daß derselbe sich im Unterschied von den Exorcisten d. i. den Psychiatrikern Israels, den Schülern der Pharisäer, die Heilkraft jenen Kranken gegenüber in vollkommenem d. i. in wunderbarem Maße zuschrieb, in derselben Vollkommenheit, in welcher er den Besitz des Geistes Gottes für sich in Anspruch nahm (vgl. 12, 27). — Niemand, auch Strauß nicht, bezweifelt das Wort Jesu vom Menschensohn, der die Macht hat Sünden zu vergeben und Kranke zu heilen (Mk. 2, 10 ff. u. Par.). Ein solches Wort erfindet man nicht. So erkennt auch Strauß die Wunderthat an, ohne die jenes Wort nicht gesagt werden konnte. Bei jenen Dämonischen wie bei diesem Paralytischen soll nach ihm die Geistesmacht des genialen Mannes die Nervenzerrüttung der Kranken gehoben haben. Aber wir haben es hier nicht mit der Erklärung der Wundermacht Jesu, sondern mit der Bedeutung derselben für das Selbstbewußtsein Jesu zu thun und mit dem Umfang oder Maß, das sein Bewußtsein ihr zuschreibt. Er aber ist sich dessen bewußt gewesen, daß er in demselben unbeschränkten Maße, in welchem er Sünden vergibt, auch die Übel der Seele und des Leibes aufzuheben vermöge, wie er sich in jenem Worte nicht die Macht zuschreibt, den einzelnen Dämon auszutreiben — den er eben ausgetrieben hat —, sondern die Dämonen ohne Ausnahme (vgl. Matth. 12, 28. 29). Sonst wäre das andere Wort an seine Jünger, das wiederum in sich selbst den Stempel der Echtheit trägt, nicht zu fassen, das Wort vom Glauben so groß wie ein Senfkorn, von dem es heißt, daß ihm nichts unmöglich sein wird (Matth. 17, 20; vgl. Mk. 11, 23 f.). Wenn aber

den Jüngern, die das Senfkorn des Glaubens in ihren Herzen aufgenommen haben, nichts unmöglich sein wird, welche Schranken für sein Thun soll dann der Säemann jenes Senfkorns sich gezogen haben? Folgt hieraus nicht, daß das Bewußtsein Jesu, aus welchem solche Worte, wie die genannten entsprungen sind, viel wunderbarer ist, als die einzelnen Wundererzählungen?

So wird es sich ergeben, und zwar nur auf Grund der unverdächtigen Reden Jesu, daß das Selbstbewußtsein Jesu, wie es sich uns geschichtlich darstellt, ohne die Voraussetzung jenes Wunderelementes vollständig unbegreiflich sein würde. Da erweist sich denn eben dies Selbstbewußtsein allerdings als das starke Band, welches die beiden großen Bestandteile der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, seine Lehrthätigkeit und seine Wunderwirksamkeit mit einander verknüpft, d. h. mit anderen Worten das Markusevangelium als notwendige Ergänzung der Redensammlung erfordert und bezeugt. Denn das Verhältnis dieser beiden Urbestandteile der apostolischen Überlieferung ist eben kein anderes, als daß die Petrus-Erinnerungen in konkreter geschichtlicher Ausführung darstellen, was die Worte Jesu in allgemeiner Zusammenfassung aussprechen.

Im übrigen bedarf es keiner weiteren Ausführung, daß von den im Markusevangelium enthaltenen Reden Jesu das Gleiche gilt, was von den in den beiden anderen Synoptikern überlieferten. Daß die ersteren aus der Erinnerung des Petrus stammen und von Markus niedergeschrieben worden sind, während der größte Teil der letzteren aus der Redensammlung des Matthäus geflossen ist, dieser Unterschied kommt für die Frage der Echtheit nicht in Betracht. Vielmehr verstärkt in dieser Beziehung die Verschiedenheit der Herkunft das Gewicht, welches die innere und äußere Gleichartigkeit dieser Reden an sich besitzt.

6.

Ist die geschichtliche Beglaubigung der synoptischen Reden Jesu, der Quelle, aus welcher wir zu schöpfen haben, eine so wohlbegründete, wie sich oben herausgestellt hat, so wird nun alles auf die Auslegung oder das Verständnis derselben ankommen. Darüber im allgemeinen ein Breites zu reden, hat wenig Sinn. Daß die Auslegung im Sinne der neueren Bibelwissenschaft mit Anwendung historischer Kritik, der niederen wie der höheren, und aller exegetischen Hilfsmittel zu geschehen habe, ist leicht gesagt. Es kommt eben auf die Ausführung an. Hier soll nur auf einen Punkt hingewiesen werden, der zwar auch von den Meisten anerkannt aber in Wirklichkeit nach seiner vollen Bedeutung nicht gewürdigt wird. Das ist die Untersuchung und Erklärung der Worte Jesu nach ihrem inneren Zusammenhange mit dem Alten Testamente, in welchem der ganze Gedankenkreis Jesu seiner geschichtlichen Entstehung nach wurzelt. Da wird weder die Innigkeit und Fülle der Beziehungen in diesem Zusammen-

hange noch andrerseits die Weite der Kluft erkannt, welche unsere Vorstellungen, soweit sie nicht nur von der modernen Bildung und Philosophie, sondern auch von theologischen und dogmatischen Begriffen bestimmt werden, von den biblischen Gedanken trennt. Im übrigen kann man sagen, die alttestamentlichen Theologen verstehen meistens zu wenig vom Neuen Testament, und wiederum die neutestamentlichen vom Alten Testament. Daraus folgt denn, wenn man das bekannte Wort Augustins anwendet, daß jene kein rechtes Verständnis des Alten und diese des Neuen gewinnen können. Nur dieser Mangel an Verständnis des Alten und eben darum des Neuen Testamentes kann die Bedeutung erklärlich machen, welche die Theologie und Kritik der Tübinger Schule und insonderheit ihr Haupt, F. Chr. Baur gehabt hat. Denn mochte auch dieser Mann im klassischen Altertum und in der gesamten Kirchengeschichte bewandert sein, vom Alten Testament verstand er so wenig, daß ihn darin sogar Strauß übertrifft. Der Widerwille Ewalds gegen die Tübinger hing hiemit zusammen. Die letzteren haben immer unter dem Banne Hegels gestanden, dem, als dem modernen Gnostiker, seiner Philosophie der Geschichte zum Trotz das Volk Israel stets ein dunkeles Rätsel geblieben war. Seitdem und im Verhältnis zum Rückgange der Tübinger Theologie ist man sich des Zusammenhanges des Neuen und des Alten Testamentes mehr bewußt geworden.

Nachdem hierin Männer wie Ewald, Hengstenberg, Hofmann und Öhler vorangegangen waren, verdient in dieser Beziehung die Ritschl'sche Schule die Anerkennung, die Erkenntnis jenes Zusammenhanges gefördert zu haben. Welche Bedeutung aber und welche schwerwiegende Konsequenzen die Mißkenntnis dieses Zusammenhanges vornehmlich in den Kreisen der Vermittlungstheologie noch heutigentages habe, das lehren in deutlicher Weise die beiden der jüngsten Zeit angehörigen, aus diesen Kreisen hervorgegangenen „Leben Jesu", das von Weiß und Beyschlag.[1]) Ich entnehme dem Buche des ersteren, der dem letzteren im Verständnis des Alten Testamentes weitaus überlegen ist, einige Äußerungen, welche von prinzipieller Bedeutung und geeignet sind, den Gegensatz, in welchem sich die vorliegende Schrift zu der Theologie der Genannten bewegt, ans Licht zu stellen.

„Gerade die grundlegenden Punkte von Christo können aus den Thatsachen des Lebens Jesu weder bestritten noch freilich auch bewiesen werden", beginnt der erstgenannte eine längere Ausführung.[2]) Diese Punkte sind ihm: sühnende Bedeutung des Todes, bleibende Gemeinschaft mit dem erhöhten Christus, Auferweckung von den Toten und Wiederkunft. Nur die Thatsache,

[1]) B. Weiß, Das Leben Jesu. 1. Aufl. Berlin 1882. 2 Bde. — W. Beyschlag, Das Leben Jesu. Halle 1885. 2 Bde.

[2]) Bd. 1 S. 12 a. a. O.

daß dies der Inhalt der apostolischen Verkündigung gewesen, sei zweifellos. „Wenn die apostolische Verkündigung die bleibende religiöse Bedeutung Christi auf die göttliche Herrlichkeit des Erhöhten und im tiefsten Grunde auf sein uranfänglich göttliches Wesen zurückführt, so kann auch die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen nicht davon abhängen, ob und wie weit Jesus unter den Bedingungen seines menschlichen Lebens und seiner irdischen Wirksamkeit im stande war oder es für förderlich und dem Verständnis seiner Jünger zugänglich hielt, sich darüber auszusprechen". Vielmehr erklärt Weiß „die Thatsache für unzweifelhaft feststehend, daß in der apostolischen Gemeinde gerade die volle Erkenntnis von der göttlichen Hoheit Christi erst allmählig herangereift und jedenfalls von Paulus, der kein Ohrenzeuge der Reden Jesu war, zuerst ausgebildet ist".[1])

Wenn Weiß in seiner ersten Bemerkung über die grundlegenden Punkte von Christo zu einem negativeren Resultat mit seiner Kritik gelangt ist, als ein D. Fr. Strauß, der z. B. die Aussage Jesu über die sühnende Bedeutung seines Todes als unzweifelhaft annimmt, so nähert sich die letzte Bemerkung wiederum in bedenklicher Weise der Behauptung der Tübinger Schule, daß nicht Jesus, sondern Paulus der Stifter des Christentums sei. Denn wenn das Spezifische des Christentums in der göttlichen Verehrung seines Stifters liegt, so hat nach Weiß erst Paulus die Berechtigung dazu geschaffen. Aber worauf gründet sich denn diese Berechtigung? Wo liegt der Beweis, daß Paulus nicht ein subjektiv gefärbtes Evangelium predige, wie ihn seine Gegner beschuldigten (2 Kor. 4, 5; vgl. 4, 3)? Wenn Paulus die wichtigsten Punkte des von ihm gepredigten Evangeliums nennt, so beruft er sich nicht auf eine ihm sonderlich zu teil gewordene Offenbarung, sondern nennt die ihm und den Urapostеln gemeinsame Überlieferung, d. h. die ihm von jenen vermittelte Überlieferung. In diesem Sinne sagt er 1 Kor. 15, 3 ff.: „ich habe euch unter den wichtigsten Stücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften u. s. w." Er nennt Lehre Jesu und Thatsachen des Lebens Jesu, wie sie ihm von den Urapostеln mitgeteilt worden sind, womit denn die ihm gewordenen Offenbarungen des erhöhten Christus übereinstimmen. Dagegen soll nach Weiß „die volle Erkenntnis von der göttlichen Hoheit Christi erst von Paulus ausgebildet worden sein". Eben hiemit wäre jener grundstürzende Irrtum der Tübinger Schule zugestanden. Die Grundlosigkeit der Weiß'schen Behauptung nachzuweisen, wird eine Aufgabe vorliegender Schrift sein.

Aber, so wird man fragen, wie hängt diese Frage mit dem Verständnis des Alten Testaments zusammen, da doch hier nur das Verständnis der Reden

[1]) a. a. O. S. 13.

Jesu in Betracht kommen kann? Das wird sich zeigen, wenn wir nach den obigen Weiß'schen Aussagen die folgenden ins Auge fassen. „Der Fortschritt in der Entwicklung der apostolischen Verkündigung zeigt", so heißt es dort weiter, „wie die spezielle Bedeutung, welche das Auftreten Jesu für das jüdische Volk und seine Geschicke hatte und welche notwendig irgendwie auch die Auffassung seiner Wirksamkeit bedingte, in ihr erst allmählich hinter die allgemeine und darum bleibende Bedeutung derselben zurücktrat, wie die letztere wieder zunächst durch Paulus, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesu war, in das hellste Licht gestellt ist, und von den ursprünglichen Jüngern Jesu erst in dem Maße, in welchem die geschichtliche Entwicklung selbst die als solche ungläubig bleibende Nation von den Segnungen der Erscheinung Jesu ausschloß". Daraus „ergebe sich für die geschichtliche Betrachtung mit Notwendigkeit, daß die irdische Wirksamkeit Jesu vielfach einen Charakter getragen haben muß, welcher seine bleibende religionsgeschichtliche Bedeutung **noch nicht zum vollen und klaren Ausdruck** bringen konnte, weil sie in ihrer Form durch die geschichtlichen Bedingungen seines Auftretens immer irgendwie mitbestimmt war, u. s. w."[1])

Führt diese Anschauung nicht auf den bekannten Satz Bunsens hin: „Das Semitische muß ins Japhetische übersetzt werden"? Und ist nicht der Apostel Paulus der Mann gewesen, der diese Übersetzung vollzogen hat? Legt nicht Weiß Wert darauf, daß Paulus kein Augenzeuge des irdischen Lebens, kein Ohrenzeuge der Reden Jesu war? Dagegen kam er aus den Kreisen der Hellenisten, unter denen mit der griechischen Sprache auch die griechische Philosophie Eingang gefunden hatte. Und so rühmt denn auch Weiß an diesem Apostel, daß er „infolge seiner natürlichen spekulativen Anlage, wie seiner rabbinisch-dialektischen Schulbildung die Fähigkeit und Neigung besaß, eine schärfer bestimmte Lehrform auszuprägen und sie fast bis zu systematischer Durchbildung auszugestalten".[2]) Denn wenn er auch sich scheut, die Theologie des Apostels auf die alexandrinische oder hellenische Philosophie zurückzuführen, so hebt er doch in jenen Worten hervor, was dieser Philosophie analog ist. Die Tübinger Schule ist hier rücksichtsloser und konsequenter vorgegangen. Sie läßt den Apostel aus der hellenistischen Welt mit philosophischen Grundanschauungen ins Christentum eintreten und als ersten Gnostiker oder Theologen das enge Judenchristentum universalistisch und weltfähig machen. Nun ist Weiß weit entfernt, diese Konsequenzen anzuerkennen. Dazu ist er eben Vermittlungstheolog. Er spricht vorsichtiger aus, daß „die allgemeine und bleibende

[1]) a. a. O. S. 14.

[2]) Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., Berlin 1884, S. 195. Vgl. hiezu meine Ausführungen im: Handbuch der theologischen Wissenschaften, herausgegeben von Zöckler, 2. Aufl., Nördlingen 1885, Bd. I S. 666.

Bedeutung der Wirksamkeit Jesu zunächst durch Paulus ans Licht gestellt worden sei". Aber er irrt darum doch in schwerwiegender Weise nach beiden Seiten. Er irrt in der Schätzung des Apostels, indem er ihm vermeintliche Vorzüge zuschreibt, dagegen sein wahres Wesen und seine wirkliche Bedeutung verkennt. Darüber zu reden ist hier nicht der Ort.[1]) Was aber schlimmer ist, das ist die Unterschätzung Jesu und seiner Lehre. Hierüber ist noch zu reden.

Es gilt den Gegensatz „der speziellen Bedeutung, welche das Auftreten Jesu für das jüdische Volk hatte" und „der allgemeinen und darum bleibenden Bedeutung der Wirksamkeit Jesu, wie sie durch Paulus ans Licht gestellt" worden sei. Höchst wunderbar! Wenn Jesus unter den „Kindern des Reichs", d. i. unter dem auserwählten Volke, dem Priester- und Propheten-Volke, aus dem er selbst herkommt, die also Fleisch von seinem Fleisch sind, über das Geheimnis des Reiches Gottes und damit seiner selbst redet, dann kommt nur die spezielle und vorübergehende Bedeutung desselben zum Vorschein; wenn dagegen der Apostel zu denen redet, die „von draußen" sind, ja die Jesus um ihrer sittlich religiösen Verkommenheit willen einmal „Hunde" zu nennen sich nicht gescheut hat (Mk. 7, 27 vgl. Matth. 15, 26), wenn Paulus zu Heiden redet, dann wird er „die allgemeine und bleibende Bedeutung" jenes Geheimnisses ans Licht bringen! Welche Selbstüberschätzung des heidenchristlichen Bewußtseins! Wie fern dem Apostel solche Gedanken lagen, lehrt das elfte Kapitel des Römerbriefs und seine Warnung an die Heidenchristen vor hochmütiger Erhebung über die ausgebrochenen Zweige des zahmen Ölbaums (11, 17 ff.). Die Kirchengeschichte lehrt, wie nötig den Heidenchristen diese Warnung gewesen. Denn was ist das Christentum des Mittelalters und Roms anderes, als von seinem Ursprung, „dem Heil aus den Juden" (Joh. 4, 22) abgekommenes, in die Triebe des wilden Ölbaums zurückgeschlagenes und selbständig wucherndes Heidenchristentum. Und was hat Luther anders gegen dasselbe geltend gemacht, als Schrift gegen Tradition, d. h. Judenchristentum gegen Heidenchristentum. Denn die heilige Schrift Neuen Testamentes enthält nur echtes Christentum, d. h. Judenchristentum, sei es nun von Christo unter seinen Aposteln d. h. unter Juden gepflanztes Christentum oder von seinen Aposteln d. h. von Juden unter Juden und Heiden gepflanztes Christentum. Damit aber, daß Paulus, der Judenchrist, den Heiden das Christentum predigt oder uns an heidenchristliche Gemeinden gerichtete Briefe hinterlassen hat, wird das darin vorhandene Christentum kein Heidenchristentum, d. h. es hat sein Wesen und Gepräge nicht vom Heidentum erhalten. Vielmehr gilt es dem Apostel gerade, durch seine Briefe das von ihm gepredigte Christentum von dem heidnischen Sauerteige zu reinigen, der es natürlicherweise nach sich zu verändern bestrebt war (vgl.

[1]) Vgl. a. a. O.

1 Kor. 5, 6 ff.). Und wenn es sich da auch um pharisäischen Sauerteig handelt, so kommt derselbe, als dem natürlichen Menschenherzen entsprungen, eben nur der natürlichen Neigung des Heidentums entgegen.

Müssen wir aus jenen Voraussetzungen nicht vielmehr den Schluß machen, daß Paulus Heiden und Heidenchristen das Geheimnis des Reiches Gottes nach seiner ganzen Fülle und Tiefe zu enthüllen nicht im stande gewesen sei? Steht nicht wirklich, was Paulus vom Reiche Gottes lehrt, an Reichtum des Inhaltes und umfassender Bedeutung hinter dem zurück, was Jesus uns darüber hinterlassen hat? Und nun vermißt Weiß in den Reden Jesu gar „das Allgemeine und Bleibende"! Während Weiß in jener irrigen Abschätzung Jesu und des Apostels sich mit der Tübinger Schule berührt, ist ja seitdem Ritschl in schroffem Gegensatz dazu und mit Unterschätzung des Apostels aufgetreten, indem er ihn „pathologischer" Einseitigkeiten und Übertreibungen beschuldigt. Während jener gegen das Wort verstößt: „Der Jünger ist nicht über seinen Meister", lehnt sich dieser gegen das Wort auf: „wer euch hört, der hört mich".

Wenn wir im Neuen Testament als dem Worte Gottes den Samen vor uns haben, aus dem das Reich Gottes erwachsen ist und immerdar erwächst, so besitzen wir in den Worten Jesu den Samen des Samens (Lk. 8, 11). Die Jünger Jesu, wie sie im Neuen Testament vertreten sind, entwickeln diesen Samen, jeder an seinem Teile und nach der ihm gewordenen Aufgabe und ebendamit naturgemäß in einseitiger Weise.[1]) Wenn die Theologie der griechischen Kirche vorwiegend vom Johanneischen Evangelium ausgegangen ist, und der Occident, Augustin sowohl wie Luther, sich vornehmlich an die Paulinischen Briefe angeschlossen haben, so ist es die Aufgabe unserer Zeit, zum Samen des Samens zurückzukehren. Es gilt ja in der That die große Frage, wie sich die Kirchen zum Reiche Gottes, das unter ihnen und in ihnen ist, verhalten, da das Reich Gottes, welches Jesus gepredigt hat, und nicht die Kirchen, wie sie infolge der Heidenmission auf dem vielgestaltigen Boden der Völkerwelt entstanden sind, das „Allgemeine und Bleibende" ist. Wie war es nun möglich, eben dies „Allgemeine und Bleibende" in der Lehre Jesu so zu verkennen, wie es der Tübinger Schule oder dem genannten Theologen begegnet ist?

Das liegt an der eigenartigen Natur und Gestalt des Samens des Samens, an der in hervorragendem Sinne hebräischen Art desselben. Wenn nämlich der Same des Wortes Gottes in Paulus und Johannes sich dem Heidentum gegenüber aufschließt, als zeigte er schon einzelne Zweige und Blüten, so haben wir es in den von Jesus an die „Kinder des Reiches" gerichteten Worten mit dem Samen selbst zu thun, der wie ein Senfkorn die ganze Fülle

[1]) Vgl. a. a. O. S. 628.

seines Inhaltes noch in sich schließt. So ist es begreiflich, daß die heidenchristliche Theologie den Aposteln ein höheres Verständnis entgegenbrachte und noch entgegenbringt.

Man versieht sich an der Einfalt und Niedrigkeit der Worte Jesu, von welchen wiederum in hervorragendem Sinne gilt, was Hamann vom Neuen Testament überhaupt sagt, daß „das äußerliche Ansehen des Buchstabens dem unberittenen Füllen einer lastbaren Eselin ähnlicher sei, als jenen stolzen Hengsten, die dem Phaëton die Hälse brachen". Obwohl Luther vorwiegend aus Paulus schöpft, ist er doch einer der wenigen, die eine besondere Empfindung für diese Art haben, da sein eigenes Wesen, das wunderbare Zusammensein von Hoheit und Einfalt, von Heldentum und Kindlichkeit ihn dafür empfänglich machte.

Die wichtigste äußere Bedingung für das tiefere Verständnis der Reden Jesu ist die umfassendere Erkenntnis ihres Zusammenhanges mit dem Alten Testament. Eine solche Erkenntnis aber kann wiederum nicht erlangt werden ohne ein tieferes Verständnis der dem Volke Israel gewordenen Offenbarung nach ihrem übernatürlichen Wesen und ihrer in Jesu geschehenen Erfüllung.

Doch unsere Aufgabe in diesem Buche ist ja nicht eine Darstellung der Lehren Jesu überhaupt, sondern eine Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu. Davon zum Schluß ein kurzes Wort.

7.

Es ist begreiflich, daß die Reden Jesu in der sogenannten Leben-Jesu-Litteratur von vornherein zurücktreten. Wie geringfügig ist z. B. der kurze Abschnitt in dem zweibändigen ersten Leben Jesu von Strauß, der von der Lehre Jesu handelt! Der Grund ist leicht zu erkennen. Diese Reden haben, so scheint es, nichts mit der Mythentheorie zu schaffen. Nach Strauß' Meinung enthalten sie ja auch kaum etwas von dem, was es ihm eben durch jene Theorie wegzuschaffen galt, Wunder und Wunderbares. Darin nun irrt er gewaltig. Es ist nur eine andere Art von Wundern, die uns hier entgegentritt, die Wunder des Selbstbewußtseins Jesu. Und in diesem Gebiete sind die wirklichen Grundlagen des Lebens Jesu zu suchen, weil wir hier auf unzweifelhaft geschichtlichem Boden uns befinden.

Obwohl nun die Theologie viel zu sehr von Strauß sich hat vorschreiben lassen, nach welchen Gesichtspunkten das Leben Jesu zu erforschen sei, so ist doch die Bedeutung der Reden Jesu durch das Eigengewicht ihres Inhaltes in stetem Wachstum geblieben. Man vergleiche nur die betreffenden Abschnitte in den zwei Leben Jesu von Strauß, zwischen deren Abfassung etwa ein Menschenalter liegt. Und so haben denn auch einzelne Forscher den einzigartigen Wert jenes Redeinhaltes erkannt und hervorgehoben. So Weizsäcker,

der Nachfolger Baurs, wenn er sagt: „Dieses religiöse Bewußtsein Jesu (oder auch das außerordentliche Selbstbewußtsein), welches jetzt mit Recht zur Hauptfrage geworden, läßt sich nicht so leicht fertig machen, wie die Kindheitsgeschichte, die Auferstehungsberichte und eine Reihe von Wundererzählungen. Hier steht ein großes Problem, das nicht die Theologie, nicht der Kirchenglaube geschaffen hat, sondern das die Geschichte selbst darbietet und mit welchem sie sich nicht abweisen läßt. Es ist die Frage, was derjenige gewesen sein muß, welcher auch der modernen Sittlichkeit und Humanität als ein Ideal erscheint, und welcher zugleich im stande war, sich seiner Nation als den verheißenen Messias, der Welt als ihren Erlöser anzukündigen.“ [1])

Dennoch hat das „Leben Jesu“ im ganzen die herkömmliche Gestalt behalten, in welcher die Untersuchung unserer Reden vor der Fülle anderweitigen Stoffes zurücktritt. Selbst bei Weizsäcker, der sich auf die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beschränkt, kommt es über der Menge der Fragen, die sich ihm aufdrängen, nicht zur nötigen Vertiefung in die wahrhaft entscheidenden. Gilt es, auf unserem Gebiete festen Grund zu gewinnen und auf demselben sichere Schritte zu thun, so müssen wir an der Hand der Reden Jesu mitten in seine Berufsthätigkeit hineintreten und hier das reich und mächtig strahlende Licht „des großen und angenehmen Jahres des Herrn“ zu sammeln suchen. Und dann erst, wenn dies in umfassenderer Weise geschehen ist, mögen wir, ausgestattet mit solchem Lichte, in die Dunkelheiten am Anfang und am Ende dieses Lebens eintreten.

Das ist der Gang, den uns die Erziehung der Jünger durch Jesum zum Glauben vorschreibt. Nicht mit Belehrungen über seine wunderbare Geburt noch auch seinen wunderbaren Ausgang aus diesem Leben hat Jesus unter seinen Jüngern begonnen; sondern er hat sie in das helle Licht seiner Berufsarbeit eingeführt, um sie dann erst allmählich auf die Not der letzten Zeit vorzubereiten.

Auf solchen Gang führt uns auch die Betrachtung der Quellen. Das Markusevangelium zeigt uns noch einen Stand der Evangelienbildung, in welchem diese Schriften, ohne sogenannte Vorgeschichte, sich auf die Erzählung der öffentlichen Thätigkeit Jesu beschränkten. Das Gleiche gilt von der Redensammlung des Matthäus, in welcher wir wie die älteste Quelle der Geschichte Jesu so auch eine über alle kritische Anfechtung erhabene Urkunde dieser Geschichte gefunden haben.

Indem wir an diese Quelle herantreten, um aus ihr die Antwort auf die großen Fragen der Gegenwart zu schöpfen, fühlen wir uns, wie oben schon hervorgehoben ward, in keiner Weise beschränkt oder verarmt. Von was für

[1]) a. a. O. Vorwort S. X.

Fragen auch unsere Zeit bewegt werden mag, sie lassen sich alle in dem einen großen Thema des „Reiches Gottes" zusammenfassen. Und die Geheimnisse dieses Reiches sind eben der Inhalt jener Reden Jesu (Matth. 13, 11). Wiederum ist gewiß, daß die Frage nach dem Selbstbewußtsein Jesu als des Christus den Mittelpunkt aller jener Geheimnisse des Gottesreichs bildet (16, 13 ff.; vgl. 16, 17; Kol. 4, 3).

Was nun den Charakter unserer Zeit und die besondere Art ihrer Fragen anbetrifft, so werden wir zugestehen müssen, daß wir aus einer mehr apologetischen Periode in eine polemische eingetreten sind. Seitdem die Tübinger Schule als eine wesentlich überwundene zurückgetreten ist, macht sich statt des sadduzäischen oder pantheistischen Sauerteigs der pharisäische oder deistisch-moralistische geltend (vgl. 16, 6). Den Sadduzäern hat Jesus gesagt: Ihr versteht weder die Schrift noch wißt ihr etwas von der Kraft des Gottes der Heilsgeschichte (22, 29). Mit ihnen konnte er nicht über die Geheimnisse des Reiches Gottes, geschweige über das Geheimnis seiner Person verhandeln. Mit den Pharisäern hat er sich tiefer eingelassen. Von ihnen hat er sich nicht nur fragen lassen: Wann und wie kommt das Reich Gottes (Lk. 17, 20 f.), sondern auch nach dem Verhältnis des Gottesreichs zum Weltreich (Matth. 22, 17), oder nach dem vornehmsten Gebot (22, 36). Ihnen aber hat er selbst zuletzt die Frage vorgelegt, deren Beantwortung allein die Lösung aller Fragen des Reiches Gottes beherrscht und ermöglicht, deren Nichtverständnis dagegen eine Verständigung über die Fragen des Reiches Gottes unmöglich macht (22, 46). Das ist die Frage nach dem Wesen des Christus oder nach dem Selbstbewußtsein Jesu als des Christus.

Zweites Kapitel.

Vom Gewissen Jesu.

1.

Wir haben keine geschichtliche Überlieferung über die leibliche Gestalt und Erscheinung Jesu. Die älteste Meinung, scheint es, war, daß Jesus unschön oder gar häßlich gewesen sei. Von dieser Meinung geht der griechische Philosoph Celsus aus und begründet damit in echt hellenischer Weise seine Leugnung der Göttlichkeit Jesu. Denn nach hellenischer Vorstellung sind die Götter schöne, selige und unsterbliche Wesen, in ihrer Erscheinung ebenso die Hellenen überragend, wie diese die Barbaren. Origenes, gleichfalls von jener Meinung ausgehend, macht gegen Celsus geltend, daß es vielmehr dem Wesen Jesu entspreche, durch die Häßlichkeit hindurch zur Schönheit der Verklärung hinanzuschreiten, und daß der Christ in seiner Entwickelung aus dem Glauben zur Erkenntnis ihm dahin zu folgen habe. Um jenen ersten Stand zu beweisen, beruft er sich auf die bekannte Stelle Jesaia 53; bezüglich des letzteren denkt er an Ps. 45, 4. 5 und an die evangelische Erzählung von der Verklärung auf dem Berge.[1]) — Im Zusammenhange mit der Athanasianischen Theologie und der Entwickelung der kirchlichen Lehre von Christus zum Nicänischen Bekenntnis tritt jene ursprüngliche Anschauung zurück und wird die Vorstellung von einer außerordentlichen Körperschönheit Christi die herrschende.

Die älteste Kunst, wie sie uns besonders in den Katakomben Roms entgegentritt, zeigt uns nur Sinnbilder von Jesus; sie setzt gewissermaßen die Gleichnisreden des Herrn fort, indem sie Jesum als Lamm, als Weinstock, als den guten Hirten mit dem Schäflein auf der Schulter, endlich als den Fisch wegen der Bedeutung der Buchstaben des griechischen Wortes darstellt. — Im Einklang mit jener Lehrentwickelung bildet sich dagegen in der griechischen Kirche allmählich der sogenannte byzantinische Christustypus aus. Darin herrscht die Verklärung oder das Göttliche vor. Es ist jenes schöne, ruhige, hoheitsvolle Haupt, dessen feines Oval der unter dem Kinn sich spaltende Bart um-

[1]) Origenes, gegen Celsus 6 75.

rahmt. — Diesem verklärten Christus gegenüber erscheint im Abendlande das „Haupt voll Blut und Wunden", und zwar besonders in drei Formen: als Kruzifixus, als Ecce homo und als Veronikabild. Von dem letzteren geht die Sage: als der Heiland sein Kreuz tragend durch die Straßen Jerusalems schritt und von Ahasver, dem ewigen Juden, vom Ruhesitze mit dem Fußtritt fortgetrieben ward, da hat sich ein Weib seiner erbarmt und ihm ihr Kopftuch gereicht, damit er den blutigen Schweiß trockne; und sein Angesicht drückte sich wunderbar auf dem Tuche ab. Dies Weib soll das im neunten Kapitel des Matthäusevangeliums erwähnte gewesen sein, welches von zwölfjähriger Krankheit durch die Berührung Jesu geheilt ward. Ihr Name war Veronika, d. h. Vera ikon, wahres Abbild, wie es auf jene wunderbare Art geworden war.

Die Verschiedenheit des byzantinischen und abendländischen Christustypus ist bezeichnend für die Kirchen des Morgen- und des Abendlandes. Beide sehen die göttliche und menschliche Natur vereint in Christo. Aber Griechenland eilt an der Leidensgeschichte Jesu vorüber, um mit Petrus auf dem Berge der Verklärung im Anblicke Christi, der da ist „Gott von Gott und Licht vom Licht", zu sagen: laßt uns Hütten bauen, während am Fuße des Berges die Not und der Kampf dieses Lebens sich begibt, welchen für uns und mit uns durchzukämpfen Jesus gekommen ist. Frühzeitig hat das Abendland in dem leidenden und sterbenden Christus das Göttliche erblickt. Die Kunst als Mund der Volksstimme hat das überzeugter und kräftiger ausgesprochen, als die Theologie. Denn die letztere hat in dem päpstlichen Mittelalter dennoch den Gekreuzigten wieder in der jenseitigen Gottheit verschwinden lassen. An seine Stelle trat die himmlische Hierarchie der Heiligen und die irdische Hierarchie des Papstes und Klerus. Indem die Priester den Laien den Kelch entzogen, ist das Bild des Gekreuzigten für diese gewissermaßen blut- und leblos geworden. Die Kraft und Weltherrschaft dagegen, welche Papst und Hierarchie mit dem Blute des Gekreuzigten sich zugeeignet haben, ist nicht die wahre, welche durch das Wort Jesu bezeichnet wird: „selig sind die sanftmütigen, denn sie sollen die Erde ererben", und wird als ein Raub nicht auf immer bleiben.

Seit der Apostel Zeiten hat das Bild des Gekreuzigten nicht heller gestrahlt als im sechzehnten Jahrhundert. Seit der Predigt des Apostels Paulus, der sein Evangelium das Wort vom Kreuz nannte, hat kein Prediger diesen Christus eindringlicher den Herzen eingeprägt, als der deutsche Mönch. Konnte der Kruzifixus im Mittelalter wie das Bild eines toten Heiligen erscheinen, in der Reformation ward dies Bild lebendig und bewies seine göttliche Kraft und Herrlichkeit also, daß auch die Knie der Mächtigsten sich beugen mußten. Der vielstimmige Widerhall der Predigt Luthers aus den Herzen der deutschen Christenheit ist das evangelische Kirchenlied. Wie die Psalmen in der Christenheit nicht ausgebetet werden, so wird unser Kirchenlied nicht

ausgesungen werden. Aber damit ist nicht die Aufgabe der Gegenwart erschöpft; geschweige denn damit, daß man nur die dogmatischen Formeln des siebzehnten Jahrhunderts wiederholt.

In neuer Weise hat unsere Zeit die Frage und Forderung der Vera ikon Jesu aufgeworfen. Man sagt: Das Bild Christi, wie es die griechischen Symbole der alten Kirche zeichnen und wie es der byzantinische Typus darstellt, ist einseitig nach dem Johanneischen Evangelium entworfen. Ihm widerspreche schon der Christus des Abendlandes, insonderheit der Kruzifixus der Reformation. Diese habe mehr aus äußeren Gründen das Dreieinigkeitsbekenntnis der griechischen Kirche beibehalten. Aber die Anklage geht noch weiter. Der Christus der Reformation sei einseitig nach dem Bilde des Apostels Paulus gemalt; und doch habe Paulus den Jesus der Geschichte nicht gekannt. Der Ruf ergeht: Zurück zu dem Jesus der drei ersten Evangelien, zu dem Christus der Urapostel. Da ist das wahre Abbild.

So viel Irrtümer nun auch und arge Gedanken sich mit dieser Forderung verknüpfen mögen, dieser Forderung soll genügt werden, wie einst dem Verlangen der Kinder Israel nach einem König. Haben nicht die drei Evangelien ein Recht, deutlicher und umfassender gehört zu werden, wenn es sich um die Herstellung des wahren Bildes Jesu handelt, als bisher geschehen ist? Oder sollen wir nicht in der Erkenntnis Jesu fortschreiten? Ist es etwa zufällig, daß die kirchliche Lehrentwickelung in der griechischen Kirche vom Johanneischen Evangelium ausgeht, dann im Abendlande zu dem Apostel Paulus übergeht und nun auf die synoptischen Evangelien hinweist? Lassen sich nicht alle religiösen Fragen der Gegenwart in dem Einen großen Gedanken des synoptischen Christus vom „Reiche Gottes" zusammenfassen? Ist nicht im Wesen des Protestantismus der Ruf begründet: Zurück zu den ersten Quellen? Und stehen nicht dem geschichtlichen Leben Jesu die synoptischen Reden am nächsten? Haben sie nicht, verglichen mit Pauliniſchen Briefen und auch viertem Evangelium, am meisten Lokalfarbe behalten? Ist nicht der protestantischen und germanischen Welt ein gewisser Realismus eigen, der seine Berechtigung hat? Ist nicht Rembrandt trotz Rafael ein großer Maler, und Shakespeare ein großer Dichter trotz Dante? Ist nicht Luther gegenüber Bernhard von Clairvaux oder Franciscus von Assisi ein Realist? Denn er war kein Heiliger im römischen Sinne und wollte es nicht sein. Ist er aber nicht dennoch der größte im Laufe der Kirchengeschichte unter allen, von denen es heißt: Das Himmelreich leidet Gewalt, und die ihm Gewalt anthun, reißen es an sich? — Leben und Person Jesu haben den wahren Realismus nicht zu scheuen. Aber freilich den wahren Realismus, welcher nicht gleich Materialismus und Atheismus ist. Ist es doch richtig, was man von der heiligen Schrift gesagt hat, daß sie neben anderen Eigenschaften auch die eines

Spiegels habe: schaut ein Affe hinein, so schaut kein Prophet heraus. Wer mit Perlen Geschäfte treiben will, soll sich auf ihre Beurteilung verstehen. So trefflich D. Fr. Strauß, der Kaufmannssohn, die realen Werte dieser Welt zu würdigen wußte, und so scharfsinnig er viele Realitäten des Lebens Jesu besprochen hat, auf das Perlengeschäft, von dem Jesus im Gleichnis redet, verstand er sich nicht.

Wenn unsere Zeit als eine skeptische und durch die Leben-Jesu-Periode vielfach an ihrem Glauben irre geworden gleich Johannes, dem Täufer, eine Botschaft an Jesus sendet mit der Frage: Bist Du, der da kommen sollte, oder sollen wir eines anderen warten, so weist uns auch jetzt Jesus nicht über die Wolken, sondern antwortet: „Verkündigt dem Johannes, was ihr sehet und höret." Hat aber einmal das Bild, das diese geschichtlich unzweifelhaften Thatsachen enthalten, das Bild, das Jesus in seinen Reden von sich selbst entworfen hat, durch wahre Forschung festere Züge angenommen, wie werden sich diejenigen enttäuscht sehen, die da meinten, daß ihnen aus den drei ersten Evangelien nur das Bild eines jüdischen Rabbi oder auch eines idealen Menschen entgegentreten werde. Es wird wohl so sein, daß im Bilde der Dogmatik zu viel Byzantinismus und Hellenismus die Vera ikon überzogen hat. Aber jenen wird es darum doch ergehen, wie den Pharisäern, die in dem Christus, den sie nach ihrer Theologie erwarteten, nur einen Davidssohn erkennen wollten. Sie müssen aus Jesu Munde vernehmen, daß der Christus vielmehr Davids Herr und Gott sei (Matth. 22, 41 ff.).

Nun ist aber gewiß, daß wir es in dieser Untersuchung mit einem Bilde Jesu zu thun haben, das nicht von fremder Hand gemalt, wie man das an den Heiligenbildern gewohnt ist, weit über die Wirklichkeit und das eigene Bewußtsein erhoben und idealisiert wäre. Sondern es gilt uns, das Selbstbewußtsein Jesu, wie es in seinen Reden niedergelegt ist, zur Darstellung zu bringen.

Ehe da freilich von dem erhabenen Bilde eines Lammes Gottes die Rede sein kann, das der Welt Sünde trägt, tritt uns zunächst die Frage entgegen, ob dieser Jesus von Nazareth nicht wie jeder andere Mensch eigene Sünde zu tragen und zu büßen hatte.

Sollte aber jemand meinen, es sei uns nicht genug aus Jesu Leben bekannt, um danach unsere Frage beantworten zu können, so gilt vielmehr, daß alles was wir von Jesu wissen, von seinem Lehren, Thun und Leiden, in der engsten Beziehung steht zur Frage von Sünde und Gerechtigkeit, von Bös und Gut, vom Verhältnis seiner selbst und des ganzen menschlichen Geschlechtes zu Gott; sodaß von seinem ganzen Leben das Wort des Knaben gilt: „Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist? Doch jenen Zweifel kann nur die Ausführung selbst vollständig widerlegen.

2.

Da ist denn freilich die erste Frage: Wie hat Jesus überhaupt die sittlichen und religiösen Verhältnisse betrachtet? Hat er nach laxer Moral andere und sich selbst angeschaut, so wäre ja denkbar, daß er sich sündlos erschienen wäre, ohne es zu sein. Gedenken wir hiebei des Wortes Xenophons über seinen Lehrer Sokrates: „Niemand hat jemals den Sokrates etwas Gottloses oder Unheiliges thun oder reden gesehen und gehört.“ [1]) Das sagt Xenophon zunächst nur im Gegensatz zur Anklage des Sokrates, welche sich auf „Gottloses und Unheiliges“ bezog. Aber angenommen, Xenophon habe seinem Lehrer damit das Zeugnis der Sündlosigkeit ausstellen wollen —, ja weiter angenommen, was viel mehr ist, Sokrates hätte diese Behauptung seines Jüngers zu seiner eigenen gemacht: so müßten wir fragen, was für Begriffe hatte ein Sokrates, der in der That durch seine Tugend vor seinen Volksgenossen hervorleuchtete, von sittlichen Dingen? Die Antwort kann nur sein, er war im wesentlichen an die Volkssitte und an das Volksgewissen gebunden, welches Dinge gestattete, die das alttestamentliche Gesetz mit Ausrottung aus der Gemeinde Israels bestrafte. Konnte doch der Philosoph — um nur etwas geringfügigeres anzuführen — mit seinen Schülern zu einer öffentlichen Dirne sich begeben und mit ihr über ihr Gewerbe als etwas sittlich indifferentes sich unterhalten. Mit Recht hat man ferner hervorgehoben, daß für Sokrates, den griechischen Philosophen, Tugend und Laster wesentlich mit Wissen und Nichtwissen zusammenfiel.[2]) Welche Verkehrung der sittlichen Begriffe hiemit gegeben ist, bedarf nicht der Darlegung. Eine solche Anschauung konnte eben nur auf dem Boden des Heidentums erwachsen. Denn — was die Hauptsache ist — wahre Sündenerkenntnis war auf diesem Boden unmöglich, weil die heidnische Menschheit sich nicht in einem religiösen Verhältnis zum heiligen Gott wußte. Die Sünde aber ist nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Sünde, wenn sie nicht ein Verhältnisbegriff ist, d. h. wenn sie nicht als That oder Zustand in Beziehung zu Gott, dem heiligen und im Gesetz offenbarten, betrachtet wird. Soferne der Mensch sich ohne jene Beziehung nur an sich selbst betrachtet, sinkt notwendigerweise die Sünde zum Schatten am Licht, zur Krankheit, zum Unschönen herab. Nur wenn der Mensch, wie das Alte Testament lehrt, von vornherein in ein kindliches Verhältnis zu dem heiligen Gott geschaffen ist, dann kann er die Sünde in ihrem wahren Wesen, als Schuld erkennen. Soweit also bei den Hellenen die Anschauung des Göttlichen, d. h. einer Götterwelt, welche selbst nicht frei von Unvollkommenheit, Sünde

[1]) Memorab. I, 1, 11: „*Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὐδὲ λέγοντος ἤκουσεν.*“

[2]) Keim, Der geschichtliche Christus, 3. Aufl., S. 116.

und Fehl ist, von der Anbetung des heiligen Gottes abliegt, und soweit sich die Beziehung des Menschen zu Gott bei den Hellenen und Israeliten von einander scheidet, so weit entfernt sich auch bei jenen der Begriff der Sünde und des sittlich guten von der Wahrheit. Nun ist Sokrates weit entfernt gewesen, sich als einen Sündlosen anzusehen. Aber wenn er auch der Meinung gewesen wäre, was würde eine am hellenischen Gewissen gemessene Sündlosigkeit wert sein, wenn wir sie auch nur auf der Wage des alttestamentlichen Gesetzes wägen wollten?

Und nun denken wir an die heiligeren Gestalten des Volkes Israel, wie sie nur unter der Zucht des Gesetzes und in der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott werden konnten. Von Moses soll nicht in Frage kommen, was er vor seiner Berufung war. Auch nach derselben erscheint er nicht fehllos, obwohl er der getreue Knecht Jehovahs genannt wird. Um seiner Sünde willen darf er nicht ins gelobte Land einziehen, sondern es nur von ferne schauen (4 Mos. 20, 12; 27, 14; 5 Mos. 32, 50 ff.). Bei Hiob, einer dichterischen Gestalt, ist nicht die Frage, ob er sündlos sei, sondern ob ihm die Sünde zugerechnet werden könne, welcher sein ungeheures Leid als Strafe entsprechen würde. Vielmehr heißt es in diesem Buche: „Ist ein Sterblicher gerecht vor Eloah, oder vor seinem Schöpfer rein ein Mann? Sieh, auf seine Diener traut er nicht und seine Engel zeiht er Irrtums. Wie viel mehr die Bewohner von Lehmhäusern, die auf Staub gegründet sind!“ Oder: „Wie mag ein Mensch gerecht vor Gott sein? Und wie mag rein sein eines Weibes Kind? Siehe, der Mond scheinet noch nicht, und die Sterne sind noch nicht rein vor Seinen Augen. Wie viel weniger ein Sterblicher, die Made, und der Menschensohn, der Wurm?“ Endlich sagt Hiob selbst: „Fürwahr, ich weiß, daß es also ist, und wie hätte ein Sterblicher Recht gegen Gott? Gefiele es ihm, mit Ihm zu hadern, so kann er Ihm auf tausend nicht eins antworten“; und: „O käme doch einmal ein Reiner von einem Unreinen! Nicht Einer kommt“ (Hiob 4, 17 ff.; 25, 4 ff.; 9, 2. 3; 14, 4). — Auch ein Jesaia, der große Prophet, bedarf einer besonderen Entsündigung, um das heilige Wort Gottes zu empfangen (Jes. 6). — Und sehen wir auf die Sänger der Psalmen und die Propheten überhaupt, so bemerken wir, daß bei ihnen durch die Erziehung des mosaischen Gesetzes die Schärfung des Gewissens und des sittlichen Urteils eingetreten ist, welche das Gesetz wirken sollte. Damit waren aber die Augen dieser Gottesmänner nicht nur für die Sünden des Volkes geöffnet, sondern ebensosehr oder noch vielmehr für die eigenen Sünden. So sind denn besonders eine Reihe von Psalmen mit den erschütterndsten Bußklagen angefüllt als den Sündenbekenntnissen der alttestamentlichen Menschheit. Und wir können hier schon sehen, daß der sittliche und religiöse Fortschritt der Menschheit zusammengeht mit der Schärfung des Gewissens und im Verhältnis steht zur Tiefe der Sündenerkenntnis. Denn

die Dichter jener Bußpsalmen sind wiederum die besten innerhalb des Volkes, das als der Prophet und Priester der Menschheit diese Entwickelung in vorbildlicher Weise durchzumachen hatte. Dies gilt in so eminentem Sinn, daß die Höhe der alttestamentlichen Menschheit nicht sowohl nach der erworbenen und errungenen Heiligkeit und Gerechtigkeit, sondern nach der Tiefe der Buße und Sündenerkenntnis gemessen wird. König David ist diese Höhe; denn nach ihm wird der Messias, die verheißene Gabe Gottes und die Hoffnung des Volkes Israel, der Davidssohn oder der andere David genannt. Und wie steht es mit der Heiligkeit Davids? Er ward ein Ehebrecher und Mörder. Wir würden dies Verhältnis nicht verstehen können, wenn wir nicht wüßten, daß David im Alten Testament obenan steht durch Buße und Sündenerkenntnis, wie sein Verhalten zum Propheten Nathan und seine Bußpsalmen beweisen. So ist es denn auch derselbe große Prophet, der ihn mit seinem Worte: „Du bist der Mann" zur Buße gerufen hat und der ihm die Ewigkeit des Königtums im Hause David verkündigen mußte. — Einen ähnlichen Gang bemerken wir in der Entwickelung der christlichen Kirche, sonderlich der deutschen Nation zur Reformation. Als die Erziehung der germanischen Völker durch das Christentum des Mittelalters wie durch ein neues Gesetz zu ihrem Ziele gediehen war, da erwies sich dieser Fortschritt durch die Größe des Gefühls der Sünden, denen keine Verdienste der Heiligen noch eigene gute Werke mehr genug zu thun vermochten, sondern nur die göttliche Gnade in Christo.

Nun hat sich ja der größte sittlich-religiöse Fortschritt der Menschheit in der geschichtlichen Erscheinung Jesu selbst vollzogen, derart, daß alle späteren Entwickelungen aus jener großen Geistesthat die Richtung und die Kraft ihrer Bewegung geschöpft haben. In jener Geistesthat war denn auch die höchste, ja wir dürfen sagen: die vollkommene Schärfung des sittlichen Urteils und des Gewissens der Menschheit gegeben. Es ist noch kein Moralist aufgestanden, der eine reinere Sittlichkeit gelehrt hätte, als die von Jesus in den Worten der Bergpredigt gebotene: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward u. s. w.; Ich aber sage euch." Diese Sittlichkeit ist freilich eine ganz und gar religiöse; und für den religiösen Menschen gibt es eben keine andersgeartete. Wenn man daher eine von Gott abgelöste deistische — siehe Kant — oder gar pantheistische und atheistische Sittlichkeit teils neu erfunden, teils wiederhergestellt hat, so haben wir mit solcher Moralphilosophie hier nichts zu schaffen, sofern dieselbe ebenso den Begriff der Sünde wie den der religiösen Sittlichkeit überhaupt aufhebt, wie oben schon darauf hingewiesen wurde. — Auf dem Boden des Christentums ist nun seit beinahe zweitausend Jahren über Jesu Worte hinaus keine bessere Moral gefunden worden und wird auch nicht gefunden werden, wie für den Einsichtigen zweifellos ist. Er hat die Sünde im bloßen Blicke des Auges erkannt und in der ersten Regung des Hasses

und der Verachtung, ja auch im unnützen Worte. Und die sittliche Forderung hat er gesteigert bis zur Liebe der Feinde, zum Segen über die Fluchenden und zum Gebet für die Verfolger. Indem er sagt: „So sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist", war er sich dessen in der That bewußt, die sittliche Vollkommenheit zu fordern. Wenn er aber seine Volksgenossen vor sich hatte, so hatte er es mit dem Teil der Menschheit zu thun, der durch die Erziehung des alttestamentlichen Gesetzes sittlich am höchsten stand. Dennoch bezeichnet er sie, sofern sie keine Gemeinschaft mit ihm haben, als geistlich tot, ja als arg, d. i. dem verwandt, der „der Arge" genannt wird (Matth. 8, 22; 7, 11). Mußten nicht ihm, dem Freundlichen und Barmherzigen, der sich der Zöllner und Sünder Geselle schelten ließ, dann, wenn es einmal sittliche Schätzung galt, die Heiden in den Lastern ihrer Volkssitten und den Schanden ihrer Gottesdienste als Hunde erscheinen (Matth. 15, 26)?

So hat denn Jesus in ursprünglich schöpferischer Weise den höchsten Maßstab der Sittlichkeit aufgestellt, er hat eine Gerechtigkeit gefordert, die besser sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, der Heiligen seiner Zeit, aber auch besser als die Gerechtigkeit, die Moses mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit seines Volkes gefordert hat, ja eine bessere, als sie auch in den heiligsten Worten des Gesetzes vom Sinai zum Ausdruck gelangt ist. Wie würde an jenem höchsten Maßstab gemessen erst das Urteil über Sokrates, den besten unter den Hellenen, ausfallen, wenn derselbe schon auf dem Standpunkte des Alten Testaments als ein Unreiner gelten muß?

Wenn nun Jesus selbst an dem Maßstab gemessen wird, den er aufgestellt hat, so wird er eben damit nach dem höchsten, nach dem vollkommenen Maße gemessen. — Wer hat nun an Jesum diesen Maßstab gelegt? Zunächst sind wir an seine Jünger gewiesen, welche ihn selbst von der Höhe der Sittlichkeit aus betrachten mußten, auf die sie ihr Meister erhoben hatte. Aber so wichtig das Urteil der Jünger ist, die letzte Entscheidung hat es nicht. Wir dürfen es freilich nicht gering anschlagen, daß die Jünger nur mit dem von Jesus selbst geschärften Auge den Meister angesehen haben; und dies sittliche Urteil und Gewissen unmittelbarer Schüler und der ersten Gemeinde war noch nicht stumpf geworden, wie das von gewissen späteren Zeiten der Kirche gelten mag. Dennoch kann man sagen, jene Jünger seien durch die begeisterte Verehrung gehindert gewesen, in der Person des Meisters bei so vielem Lichte einen Flecken oder Schatten zu bemerken. In der That, nicht das Urteil der Jünger wird die letzte Instanz sein, sondern das Gewissen Jesu selbst.

Sehen wir zuerst auf die Jünger. Da ist es nicht sowohl nötig, einzelne Äußerungen herbeizusuchen, als vielmehr sich zu vergewissern, daß die Überzeugung von der Sündlosigkeit die Voraussetzung ihres ganzen Thuns, die Grundlage der Stiftung der Kirche ist. Hierüber kann nun kein Zweifel sein,

wenn wir z. B. lesen, daß Paulus nicht bloß im eigenen, sondern in aller Apostel Namen an die Korinther schreibt: „Ich habe euch nämlich unter den vornehmsten Stücken überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift u. s. w." Ist er aber nicht um eigener Sünden willen, sondern für die unseren gestorben, so setzt das voraus, was Paulus anderswo also ausdrückt: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir eine Gottesgerechtigkeit würden in Ihm" (1 Kor 15, 3; 2 Kor. 5, 21).

Hier müssen wir bemerken, daß der Apostel spricht, welcher unter allen die tiefste Sündenerkenntnis und das schärfste sittliche Urteil sich und anderen gegenüber beweist und der es in sonderlicher Weise erfahren hatte, daß im natürlichen Menschen nichts Gutes wohne (Röm. 7, 18). Und hieneben wollen wir nur noch das Zeugnis der Offenbarung Johannis stellen, deren Verfasser ja gerade von der Tübinger Schule als einer der Zwölfe anerkannt wird. Diese Schrift nun hat dieselbe Vorstellung, welche auch im Johanneischen Evangelium auftritt, daß Jesus das Lamm Gottes sei, welches die Sünden der Welt trägt (Offb. Joh. 5, 6; Joh. 1, 29; vgl. auch 1 Kor. 5, 7). Da können wir denn diesen sachlich und kritisch unanfechtbaren Zeugnissen gegenüber andere Stellen des Neuen Testaments übergehen, weil kritische Zweifel sich daran geheftet haben. Es sind vornehmlich die Stellen: AG. 3, 14; 1 Petri 2, 21 ff.; 3, 18; 1 Joh. 2, 29; 3, 7; Hebr. 4, 15. Alle die aufgeführten Schriften sind bekanntlich von der Tübinger Schule den Verfassern, welchen sie die Überlieferung zuschreibt, abgesprochen worden. Immerhin müssen wir erklären, daß, angenommen sie gehörten erst der zweiten apostolischen Generation, die gleiche Anschauung auch der ersten zugeschrieben werden müßte.

Aber wir haben schon festgestellt, daß Jesus als höchster Richter nur sein eigen Gewissen hat. Er, der die Sünde der Welt in ihren geringsten Anfängen und Spuren erkannt und gestraft hat, mußte der nicht auch im eigenen Herzen den leisesten Schatten wahrnehmen und sich darum selbst richten? Er, der den Knechten, die alle Befehle ausgerichtet haben, zumutet, sich für unnütz zu erklären, weil sie nur gethan haben, was sie schuldig waren (Lk. 17, 10), mußte der nicht auch den geringsten Mangel, auch die kleinste Unterlassung in seinem Berufsleben als die schwerste Schuld empfinden? Ist es nicht unzweifelhaft richtig, was Strauß bemerkt: „daß mit der sittlichen Vervollkommnung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leiseste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärft?" [1] — Und nun bedenke man, daß Jesu ganze Berufs- und Lebensthätigkeit auf die Tilgung der Sünde seines Volkes geht, und vergleiche z. B. Luther, dem es auch die Sünden-

[1] Das Leben Jesu, 1864, S. 195.

vergebung bei seinem Volke galt. Da ist bei dem letzteren die notwendige Voraussetzung, daß er in tiefster Weise die Sünde an sich selbst erfahren habe und in der eigenen die allgemeine Sünde. So weiß sich denn auch Luther ebenso wie Paulus als den vornehmsten Sünder seiner Zeit und seines Volkes. Das geschieht aber nur durch jene Schärfung ihres Sinnes für die wahre Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Müssen wir nun nicht, da sich Paulus und Luther mit ihrem abgeleiteten Lichte nur wie Monde zu Jesu als der Sonne im Reiche der Gerechtigkeit verhalten, von dieser Sonne erwarten, daß sie auch das Stäublein erhelle und sichtbar mache?

3.

Überblicken wir denn das Leben Jesu, wie es uns in den Evangelien geschildert wird und wie sich darin das Gewissen Jesu enthüllt. Wenn man hier freilich eine eigene bestimmte Erklärung Jesu wie eine Antwort auf die Frage nach der Sündlosigkeit erwartet, so wird man sich getäuscht finden. Es verhält sich damit wie mit den Äußerungen Jesu über sein höheres, die Menschheit überragendes Wesen. In dem rätselhaften Namen, den er sich selbst beilegt, „des Menschen Sohn", scheint er sich zunächst mit der ganzen Menschheit zusammenzuschließen, statt sich über sie zu erheben. Die Namen, die ihm im Unterschied von anderen Menschen eigen sind, will er aus dem Munde der Menschen als den freien Ausdruck ihrer Liebe und Verehrung hören (Matth. 16, 16 ff.); oder sie sind ihm durch den Haß seiner Feinde abgepreßt worden, so daß sie dann zu Worten des Gerichts werden (26, 63 f.).

So ist es denn auch ein richtendes Wort, wenn Jesus auf dem Wege nach Golgatha den Töchtern Jerusalems zuruft: „Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder; denn wenn man solches thut am grünen Holz, was wird an dem dürren geschehen (Lk. 23, 31)?" Aber auch dies Bild besagt nicht notwendigerweise die Sündlosigkeit des zur Kreuzigung Schreitenden, sondern enthält zunächst nur den Gegensatz des lebendigen und Leben gebenden Weinstocks zu den dürren Reben, deren Bestimmung das Verbranntwerden ist.

Finden wir nun keine bestimmte Erklärung derart, wie man erwarten könnte, so müßten wir vielmehr die Aussage des Entgegengesetzten schlechterdings erwarten, wenn Jesus in der Reihe der sündigen Menschen gestanden hätte. Denn wir haben hervorheben müssen, daß seine relative Reinheit und Heiligkeit im Lichte der vollkommenen Heiligkeit, die er fordert, dunkler erschienen wäre als die Sünde derer, die da „arg" sind, im trüben Lichte eines unvollkommenen Gerechtigkeitsideals. Wie konnte Jesus, der seinen heftigsten Kampf gegen die Heuchelei der Pharisäer führte, in dieselbe Sünde verfallen, wenn er ein Sündenbekenntnis abzulegen hatte?

Aber man hat auch in den Evangelien zu finden gemeint, was auf ein

Sündenbewußtsein Jesu schließen lasse. Zunächst die Jordantaufe. Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung dieses Ereignisses für Jesus überhaupt zu erörtern. Hier bedarf es nur des Hinweises, daß Jesus nach seiner eigenen Erklärung zur Taufe kam, nicht um Buße zu thun, sondern um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Hatte Gott einmal die Jordantaufe als Pforte ins Reich der Himmel hingestellt, als den Übergang aus der alten Welt und Zeit in die neue, wie einst den Zug durch das Meer für die aus Ägypten kommenden und den Zug durch den Jordan für die aus der Wüste ins gelobte Land einziehenden, so unterzog sich Jesus diesem Gebote gleichermaßen, wie er sich anderen gottesdienstlichen Ordnungen des Volkes Gottes unterwarf, wenn auch in einem anderen Sinne als seine Volksgenossen. Hat er doch in derselben Nacht noch mit seinen Jüngern das Passahmahl mitgenossen, in welcher er sich selbst als das Passah-Lamm offenbarte, das sein Blut vergießt zur Sündenvergebung für Viele. So schreibt denn auch die evangelische Überlieferung der Taufe Jesu eine ganz andere Folge zu, als der Taufe seiner Volksgenossen, wie sie gleichfalls die Weigerung des Täufers berichtet, den Reinen zur Bußtaufe zuzulassen.

Aber hat nicht Jesus in der bekannten Antwort auf die Frage des Reichen: „Guter Meister, was soll ich thun, um das ewige Leben zu erben?“ mit deutlichen Worten erklärt: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, außer Gott allein“ (Mk. 10, 17 ff.; Lk. 18, 18 ff.)? Man muß in der Beurteilung solcher Äußerungen Jesu wie der eben genannten sehr vorsichtig verfahren, um nicht in ähnliche Irrtümer zu verfallen, wie die römische Kirche mit ihrer Auffassung der Forderung Jesu (Mk. 10, 21). Vor allem gilt es die Erkenntnis, daß der Reiche auf einem religiösen Standpunkt sich befindet, welchen Jesus in keiner Weise teilt, auf den er sich aber begibt, um jenen von seinem Irrtum zu befreien. Der Reiche gehörte der pharisäischen Richtung in Israel an und war offenbar einer der edelsten Vertreter derselben, da ihn Jesus seines sittlichen Ernstes wegen liebgewann (10, 21). Er meinte durch sittliche Leistungen das ewige Leben erwerben oder ins Reich Gottes einkommen zu können. Darum fragt er Jesum, was soll ich thun, um dies Ziel zu erreichen? Darum sieht er in Jesu nur einen Lehrer, der ihm jene Aufgabe zu stellen habe. Alles nun, was Jesus auf seine Frage erwidert, ist mit Rücksicht auf diese seine irrige Anschauung gesagt und darf nicht an sich selbst als gültige Wahrheit angesehen werden. Sonst könnte man denken: das Halten der Gebote der Nächstenliebe sei der rechte Weg zum ewigen Leben. Und diesen Weg ist der Reiche gegangen; denn er hat sich von Jugend auf gehütet, jene Gebote zu übertreten; und Jesus erkennt an, daß dies kein eiteles Rühmen von ihm sei, sondern daß es ihm damit — wenn auch in den Schranken der pharisäischen Auslegung des Gesetzes — der höchste sittliche Ernst gewesen sei.

Wäre das nun der rechte Weg, so hätte ja der Pharisäismus Recht, wenn er vom Messias nichts anderes erwartete, als die Güter und Belohnungen des ewigen Lebens oder des Reiches Gottes. Jesus dagegen war sich bewußt, vielmehr einen anderen, den wahren Weg zu lehren. Und diesen Weg hatte er eben seinen Jüngern in der deutlichsten Weise als einen vom Pharisäismus himmelweit verschiedenen aufgezeigt, indem er von den Kindern gesagt hatte: „Solcher ist das Reich Gottes; wahrlich ich sage euch, wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen" (10, 14 f.). Das ist aber offenbar der dem Halten der Gebote entgegengesetzte Weg. — Indem nun Jesus auf dem Wege der Forderung, auf dem eben der Pharisäer steht, weiter fortschreitet und die Hingabe der Güter fordert, zeigt es sich, daß dieser Weg nicht zum Ziele führt; denn es gebricht dem Menschen von sich selbst an Kraft, solches alles zu leisten. — Es steht auch keineswegs so, als hätte der Reiche wenigstens einen guten Teil des Weges bereits vollendet — nämlich durch das Halten der Gebote der Nächstenliebe. Die Hinnahme der Erklärung des Pharisäers von seiten Jesu hat nicht diese Bedeutung. Vielmehr gilt es letzterem, jenen durch sich selbst zur Erkenntnis seines Unvermögens zu bringen. Sonst hätte ja Jesus ihm die Erhebung der alttestamentlichen Gebote in die Vollkommenheit, wie sie die Bergpredigt enthält, und wie sie von den Bürgern des Gottesreichs gefordert wird, vorhalten können, — dann hätte jener auch hier seine Unfähigkeit eingestehen müssen, aus eigener Kraft zu leisten, was das Reich Gottes fordert.

So fällt denn mit dem ganzen Standpunkt des Pharisäers alles zu Boden, was er in seiner Anfrage an Jesum vorbringt. Man kann das ewige Leben nicht durch Thun oder Leistung erwerben. Wie dasselbe dort den Unmündigen, die nichts leisten, zugesprochen wird, so wird das „Seligwerden" von Jesus hernach auf die Kraft Gottes, nicht aber des Menschen gegründet (10, 26 f.). So ist auch Jesus nicht bloß ein Lehrer, wie ihn der Reiche genannt hat (vgl. Matth. 8, 19 f.). Wäre er nur das, so hätte er gar kein Recht, so Gewaltiges zu fordern, wie er doch hernach thut. Aber eben weil der Reiche nur einen Lehrer, wenn auch den trefflichsten, in Jesu sieht, so vermag er auch jene Forderung nicht zu leisten. Er müßte, um das zu leisten, erst in Jesu den erkannt haben, als welchen Jesus sich hernach seinen Jüngern darstellt, nämlich als „den Menschensohn", der nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, auch nicht Gebote und Forderungen aufzustellen, sondern selbst zu dienen und seine Seele als Lösegeld für Viele dahinzugeben (Mk. 10, 45). Im übrigen vergleiche man mit unserer Perikope das Gespräch Jesu mit Nikodemus, welches dieselben Grundgedanken, nur in Johanneischer Sprache enthält.

So wird denn auch die Abweisung des Prädikates „gut" aus jenem Zusammenhang zu verstehen sein. Wie der Reiche Jesum als einen Lehrer

schätzt, so schätzt er ihn auch nach dem Maße seiner pharisäischen Moral als „gut", d. h. auf Grund sittlicher Einzelleistungen. Nicht zu hoch wertet er Jesum, sondern zu niedrig; denn er erkennt nicht in Jesu den, um dessen Willen man alles hingeben kann und soll, wie das auch die Zwölfe um seinetwillen gethan haben (10, 21. 28. 29). Vielmehr führt Jesus den Reichen erst durch diese Forderung, alles hinzugeben und in Jesu Nachfolge Ersatz für solchen Verlust zu haben, auf die Frage: wie sich denn Jesus zu Gott selbst verhalte, der als der allein „Gute" auch allein das Recht hat, die Liebe von ganzem Herzen und ganzer Seele u. s. w. zu fordern. Doch damit berühren wir eine Frage, welche hier nicht zu untersuchen ist, sondern an ihrem Orte wieder aufgenommen werden wird. Sicherlich hat man am Ende dieser Unterredung viel mehr Recht, die Frage aufzuwerfen, ob nicht Jesus, sofern er nur ein Mensch sein will, zu hoch von sich denke, als an ihrem Anfang zu vermuten, der Reiche bedürfe der Warnung vor Überschätzung Jesu. — So will denn die Zurückweisung des Prädikates „gut" zunächst andeuten: Dein ganzer Standpunkt, von dem aus du mich fragst, von dem aus du mich und das Reich Gottes betrachtest, der Maßstab, an dem du mich missest und nach dem du mich „gut" nennst, ist ein irriger.

Mag man nun über die schwierige Erzählung urteilen, wie man will, — ihre endgiltige Beurteilung kann erst im letzten Kapitel dieser Untersuchung gegeben werden — sie kann für die Beantwortung unserer Frage nicht maßgebend sein, weil es eben fraglich bleibt, ob Jesus in objektivem oder subjektivem Sinne dem Jüngling wehrt, ihn „gut" zu nennen. Wir wissen aber, daß er den Dämonischen oder Wahnsinnigen verbietet, die Namen ihm beizulegen, die ihm zukommen (vgl. Mk. 1, 24 f.; 3, 11 f.); und daß er auch von den Jüngern erst dann die entschiedene und endgiltige Anerkennung seines höheren Wesens fordert, als sie eine gewisse Höhe des Glaubens und der Erkenntnis erstiegen haben (Matth. 16, 13 ff.). Wer ihn also vorzeitig und in anderer Weise so genannt hätte, dem würde er das als innere Unwahrheit verwiesen haben. — Galt es aber Jesu, ein Bekenntnis seiner sittlichen Unvollkommenheit abzulegen, so hätte er das ganz anderen Leuten gegenüber thun müssen, als diesem reichen Jüngling, der ihn ja nicht so hoch stellte, daß er ihm hätte nachfolgen wollen. Das hätte er denen gegenüber thun müssen, die ihn als den „Sohn des lebendigen Gottes" in die unmittelbare Nähe des heiligen Gottes rückten, seinen Jüngern gegenüber.

Nun aber versenken wir uns in das Bewußtsein Jesu selbst. Er, der den selbstgerechten Pharisäer sprechen läßt: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die anderen Leute, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner", der öfters das Wort gebraucht hat: „wer sich selbst erhöhet, der soll erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöhet

werden", er trägt kein Bedenken, die ihm gegenüberstehende Menschheit als die „arge", als die „kranke", als die „mühselige und beladene" von sich zu unterscheiden (Lk. 18, 11; Matth. 23, 12; 7, 11; 9, 12; 11, 28). — Er, der seine Jünger ein Gebet lehrt, dessen zweite Hälfte von der Bitte: „Vergib uns unsere Schulden" beherrscht wird, er, dessen Predigt wie die des Täufers mit dem „Thut Buße" beginnt, dessen erlösende Thätigkeit endlich stets auf der Vergebung der Sünden beruht — wie er denn nur jenen Zöllner für gerechtfertigt erklärt —, er betet selbst nie um Vergebung; auch dann nicht, wenn er aus den Versuchungen heraustritt, die über ihn gekommen sind, zuletzt in Gethsemane und Golgatha. Ehe er aber das irdische Leben aufgibt, betet er für seine Feinde um Vergebung ihrer Sünden, doch nicht der eigenen. Und nun erwäge man, was das heißt: versucht werden.[1]) War Sünde in ihm, so konnten diese Versuchungen, wenn auch überwunden, nicht spurlos an ihm vorübergehen; sie mußten notwendigerweise das Gefühl der Sündigkeit in ihm hinterlassen. Denn kein sündiger Mensch wird versucht, ohne daß die in ihm schlummernde Sünde wach und lebendig wird. Und auch der aus der Versuchung siegend hervorgehende Mensch wird eben durch die Versuchung seiner Sündhaftigkeit sich bewußt. Finden wir eine Spur solchen Bewußtseins in Jesu? Keine. Wir müssen mit Dorner sagen: „Jesus ist ein Mensch, in welchem keine Spur ist von Reue, von Schmerz über sich oder von Buße, ein Mensch ohne Sorge um seiner Seele Seligkeit."[2]) Er ist so sorglos um seine Rechtfertigung vor Gott und um sein ewiges Heil, wie er nicht an seinen Lebensunterhalt denkt oder für sein Leben fürchtet im Seesturm. Oder wie man es ausgedrückt hat: „er bittet für sich nie um Vergebung, von Reue kommt nie etwas bei ihm zum Vorschein, nicht im Sturme auf dem See, nicht unter den Wogen des Leidens und Todes."[3])

Ohne Scheu begibt er sich als der reine unter die Sünder, wie er den Aussätzigen berührt, wie er sich den Arzt nennt, der selbst der Heilung nicht bedarf (Matth. 9, 12; vgl. Lk. 4, 23). Für ihn gibt es keine Ansteckung, in leiblicher wie in sittlicher Beziehung. Für ihn gilt nicht das Wort: „böse Gesellschaften verderben gute Sitten." Denn sein sittliches Wesen ruht auf einem anderen Grunde, als auf dem der Sitte und Erziehung. Wenn er aber nun unter den Sündern weilte und ihrer Schwachheit sich annahm, wenn es das eigentliche Ziel seines Wirkens unter ihnen war, sie der Vergebung

---

[1]) Wie ernstlich an Jesus die Versuchungen herangetreten sind, zeigt besonders die Unterscheidung Matth. 26, 39: „doch nicht wie ich will, sondern wie du willst"; und 26, 41: „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach."

[2]) Dorner, Über Jesu sündlose Vollkommenheit, 1862, S. 34.

[3]) E. Niemann, Jesu Sündlosigkeit und heilige Vollkommenheit. In: Altes und Neues. Hannover 1878. S. 14.

ihrer Sünden gewiß zu machen, so war es ja unmöglich für ihn, alle eigene Erfahrung der Sünde zu verwischen, eben damit aber auch die eigene Erfahrung der Sündenvergebung, — falls überhaupt Sünde in ihm war. Hatte er je Sünde in sich gefühlt und war ihrer Vergebung gewiß geworden und ließ sich jetzt zu den Zöllnern und Sündern herab, über die sich Sadduzäer und Pharisäer als die Heiligen hochmütig erhoben, so mußte er ja gerade im Gegensatz zu den letzteren mit jenen sich als einen zusammenschließen, der auch einmal ein Sünder gewesen, nun aber der Schuld ledig und des Friedens teilhaftig geworden war. Wenn er dem Volke zuruft: „kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken," wenn er sagen kann: „nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen," so hätte er diese Herzensdemut auch dadurch beweisen müssen, daß er einmal der Zeit gedachte, da er selbst noch unter der allgemeinen Last des menschlichen Geschlechtes seufzte, hätte einmal des Weges gedenken müssen, der ihn Ruhe finden ließ für die eigene Seele. — Wenn er in seiner Predigt vom Reich der Himmel über den gesetzlichen Standpunkt hinaus war, und sein Mund von der Seligkeit der Kinder Gottes überfloß, weil er selbst sich als den Sohn des himmlischen Vaters wußte, so hätte er doch auch einmal, wie der Apostel Paulus, jener Periode seines Lebens gedenken müssen, in der er sich mit der Erfüllung des Gesetzes abmühte, ohne den Frieden erringen zu können (Römer 7, 7 ff.); es sei denn, daß es so mit ihm stand, wie das Lukasevangelium erzählt, daß er auch schon als zwölfjähriger Knabe und immerdar sagen konnte: Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?

Darauf beruht die Bedeutung eines Paulus, eines Augustin, eines Luther, daß sie wie Stellvertreter, wie Priester ihrer Zeit die Sünde in einer besonderen Gestalt und Ausdehnung an sich erfahren und wiederum ihrer Vergebung in sonderlicher Weise gewiß werden mußten. Darum sind diese Männer die Hohenpriester ihrer Zeit geworden, indem sie Versuchung, Sünde und Schuld ihrer Zeit und ihres Volkes in vollster Tiefe an sich erfahren, dann aber auch Rettung aus aller Not errungen haben. Und wie es von dem Dichter heißt:

„Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, was ich leide,"

so ward ihnen ähnlich gegeben auszusprechen, was sie gelitten haben, desgleichen aber auch die Seligkeit der Erlösung und des Friedens. So konnten sich nun mit ihnen alle zusammenschließen, die in gleicher Not sich befanden, um auch eines gleichen Friedens teilhaftig zu werden. — Wenn es nun unzweifelhaft bezeugt ist, daß Jesus gleichermaßen wie wir versucht worden ist und der Verfasser des Hebräerbriefs mit Recht sein Hohepriestertum darin findet (Hebr. 2, 17. 18; 5, 7 ff.), wenn Jesus selbst in dem Namen, den er sich beilegt, „des

Menschen Sohn," an das homo sum et nil humani a me alienum puto anklingt, wie kommt es, daß kein Wort desselben uns beweist, seine Gemeinschaft mit uns erstrecke sich auch bis auf die Sünde und das Bewußtsein der Sünde?

Das ist ja eines der vornehmsten Geheimnisse der geistlichen Beredsamkeit und ihrer oft wunderbaren Wirkungen auf das menschliche Herz, daß der Sündenschmerz des menschlichen Geschlechtes überhaupt, die Klage über die eigene und zugleich Aller Sünde durch sie zum vollen Ausdruck gelangt. Es möge hier gestattet sein, die Schilderung einer Predigt bei einem amerikanischen Romanschriftsteller vorzuführen; wir befinden uns außerhalb an einer Kirche und hören den Prediger: „So majestätisch die Stimme zuweilen wurde, besaß sie doch stets einen wesentlich klagenden Charakter, einen lauten oder leisen Ausdruck der Pein, das Flüstern oder wenn man es so nennen wollte den Schrei der leidenden Menschheit, welcher in jeder Brust eine gleichgestimmte Saite in Bewegung setzte! Mitunter war dieser tiefrührende Ton alles, was sich vernehmen ließ, und schien seufzend in einer öden Stille zu verklingen. Aber selbst wenn die Stimme des Predigers laut und gebietend wurde, — wenn sie unwiderstehlich emporquoll, — wenn sie den äußersten Umfang und die höchste Gewalt annahm und die Kirche so überfüllte, daß sie sich einen Weg durch die festen Mauern bahnte und in der freien Luft ausbreitete, — selbst dann konnte der Zuhörer, wenn er aufmerksam lauschte, denselben Schmerzensschrei darin entdecken. Was war es? Die Klage eines schmerzbeladenen, vielleicht sündigen Menschenherzens, welches sein Geheimnis der Sünde dem großen Herzen der Menschheit offenbarte und in jedem Augenblicke, in jedem Tone — und nie vergebens — um dessen Teilnahme oder Verzeihung flehte! Dieser tiefe fortwährend anhaltende Nebenausdruck war es, welcher dem Geistlichen seine eigentliche Macht verlieh." [1]) — Auf dem Gewissen des Predigers, der hier geschildert wird, lastete eine besondere Sünde. Aber in den Predigten aller wahren Prediger der Buße und des Glaubens macht sich der Schmerz der eigenen Sünde und die Klage des Gewissens vernehmlich. — Wohl geht durch alle Reden Jesu die Stimme des Erbarmens und der Sympathie, wie wenn es heißt: „und da er das Volk sah, jammerte ihn desselbigen, denn sie waren verschmachtet und zerstreuet, wie Schafe, die keinen Hirten haben" (Matth. 9, 36); aber jenen Schrei des belasteten Gewissens würden wir bei Jesu vergeblich suchen. Was unsern Predigern das unablässige Mahnen zur Buße so erleichtert, daß sie nämlich ihr eigen Herz jederzeit mitermahnen, das hat bei ihm gefehlt; darum sich auch aus seinem Herzen einmal der Seufzer

[1]) Nathanael Hawthorne, Der Scharlachbuchstabe. A. d. Engl. von E. Drugelin. Leipzig 1857. Bd. 2. S. 179 f.

losringen kann: „o du ungläubige und verkehrte Art, wie lange soll ich bei euch sein? wie lange soll ich euch ertragen?“ (Matth. 17, 17).

Da kann doch nicht an Hochmut oder Selbstüberhebung gedacht werden, die ihn über sich selbst getäuscht hätten; ihn, der nicht müde wird, seine Jünger gerade vor dieser Sünde zu warnen (vgl. Matth. 18, 1 ff.; 20, 25 ff.; 23, 6 ff.); der von ihnen fordert, sich nicht ihrer Machtthaten und Erfolge zu freuen, sondern ihrer Erlösung durch Gott; der das Weib mit ihrem Rufe: „Selig der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen,“ ebenso zurückweist, wie jenen Reichen mit seinem allzuraschen Lob: „Guter Meister“ (Lk. 10, 20; 11, 27 ff.; 18, 18); der sich nicht nur zu den Verachteten in Israel herabließ, sodaß er „der Zöllner und Sünder Genosse“ gescholten ward, sondern es auch aussprach, daß er sich den Armen, Niedrigen, den Mühseligen und Beladenen verwandt fühle, „denn er sei sanftmütig und von Herzen demütig“ (Matth. 11, 19. 28).

Aber es war auch keine Schwärmerei, kein enthusiastischer Rausch, der ihm den Blick für die Wirklichkeit außer sich und in sich getrübt hätte. Auch für ihn, der doch gesagt hat: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, sondern vor dem, der Leib und Seele verderben kann in der Hölle“, auch für ihn war der Tod ein König der Schrecken, und nicht erst in dem Augenblick, da er ihn erleiden sollte. — Er durchschaut den Enthusiasmus des Petrus in seiner Nichtigkeit, wenn derselbe ihm überallhin zu folgen bereit ist. Er läßt sich durch den Beifall des Volkes nicht berücken, sondern hält von vornherein fest, daß sein Ende das Kreuz auf Golgatha sein werde. Ist das ein Schwärmer, der, als ihm die Haufen zufallen, die Voreiligen mit der größten Nüchternheit zurückschreckt durch solche Gleichnisse, wie das vom Turmbau? „Wer ist unter euch, der einen Turm bauen will, und sitzet nicht zuvor und überschlägt die Kosten, ob er es habe hinauszuführen? Auf daß nicht, wo er den Grund gelegt hat und kann es nicht vollenden, alle die es sehen, fangen an seiner zu spotten und sagen: Dieser Mensch hub an zu bauen und konnte es nicht vollenden!“ (Lk. 14, 28 ff.)

Sollte nun dieser Mann solche Nüchternheit, solchen Abscheu gegen allen leeren Schein und gegen die Lüge, wie er ihm eigen ist, nicht in Bezug auf sich selbst bewiesen haben? Wenn er sagt: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet; denn mit welcherlei Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch gemessen werden,“ war das nicht von ihm auch für ihn gesagt? Und wenn er fortfährt: „Was siehest du aber den Splitter in deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Balken in deinem Auge?“, fand das nicht Anwendung auf Jesum selbst, sofern es überhaupt eine solche finden konnte? Und nun erwäge man: Der Balken im eigenen Auge ist ja nichts anderes, als die Sünde — auch die

geringfügigere — in der Beleuchtung des eigenen Gewissens. Die fremde Sünde muß mir immerdar geringer erscheinen, weil ich nicht im stande bin, die Schuld des anderen in das wahre Licht zu setzen, weil ich, wenn ich gerecht sein will, bei den anderen wenigstens die Möglichkeit vieler Entschuldigungsgründe, vieler erleichternder Umstände annehmen muß. Bei mir selbst aber steht es anders. Hier sehe ich oder soll ich der eigenen Sünde bis auf den Grund sehen; hier soll ich ein Bewußtsein haben aller göttlichen Gnadenerweisungen, die zur Buße leiten, aller göttlichen Züchtigungen, die vor der Sünde warnen; hier soll ich rufen: Mea culpa, mea maxima culpa! Nur darum konnte sich ein Paulus für den vornehmsten Sünder erklären, und sind ihm so viel andere in solcher Erklärung nachgefolgt. — Hätte nun nicht jenen seinen eigenen Grundsatz vom „Gericht" und „Maß" Jesus auf sich selbst anwenden müssen? Galt nicht wiederum von ihm selbst sein eigen Wort: „Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden" (Lk. 12, 48); oder auch der seinem Geiste entsprungene Spruch: „Noblesse oblige?" Ist er nicht der, der das Wort des Propheten Jesaia vom Knechte Gottes: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbet und gesandt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen u. s. w." in sich erfüllt sieht: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren?" (Lk. 4, 17 ff.) Gilt nun nicht, wenn Sünde überhaupt in ihm war, daß er mit einem anderen Maße gemessen werden muß, als die Armen, denen das Evangelium verkündigt wird, weil sie den Geist nicht haben? Muß nicht die geringste Versäumnis und Verfehlung dem, der den Geist im vollkommenen Sinn und Maße hat, zum Balken werden dem Splitter gegenüber, den er im Auge des Nächsten erblickt? — Und wiederum findet nicht unmittelbar auf Jesum Anwendung, was er gesagt hat: „Der Knecht, der den Willen seines Herrn weiß und nicht thut, der wird viel Streiche finden müssen?" (Lk. 12, 47.) Mußte nicht Jesus nach diesem Maße sich, den Knecht Gottes, den vollkommenen Propheten des heiligen Gottes messen, sich, der es gewagt hatte, den heiligen Worten vom Sinai gegenüber zu stellen: Ich aber sage euch? (Matth. 5, 21 ff.)

Verhielte sich dies alles nicht so, so müßte hier eine geflissentliche und sehr arge Heuchelei vorliegen, wie sie doch durch die ganze Erscheinung Jesu so entschieden abgewiesen ist, daß kaum jemand seit der Beschuldigung der Pharisäer, er stehe im Bunde mit Beelzebul, ihn derselben für fähig erklärt hat. Hat doch Jesus das Wort gesprochen: „Setzet entweder einen guten Baum, so wird die Frucht gut, oder setzet einen faulen Baum, so wird die Frucht faul. Denn an der Frucht erkennt man den Baum. Ihr Otterngezüchte, wie könnt ihr Gutes reden, dieweil ihr böse seid?" (Matth. 12, 33 ff.) Auf was für einen Abgrund von Heuchelei und innerer Bosheit aber kämen wir hinaus, wenn wir annehmen wollten, dieser Richter der Heuchelei, der

solche Sünde der Pharisäer sogar in die Sünde wider den heiligen Geist, die unvergebliche, auslaufen läßt, sei selbst ein Heuchler gewesen! — Auch hätte diese Heuchelei — angenommen, sie wäre in Jesu gewesen — gar keinen Sinn und Zweck gehabt. Denn die Masse des Volkes samt ihren Häuptern, den Pharisäern und Sadduzäern, erwartete keineswegs einen sündlosen Messias, ein Lamm Gottes, welches statt eigener Sünden die Missethaten des Volkes oder gar der ganzen Welt trüge. Sondern sie erwarteten vielmehr den Löwen aus dem Stamme Juda, den Davidssohn, der wie sein Vater David dem Volke Israel das Reich herstelle und die Heiden mit eisernem Stabe wie Töpfe zerschlage (Matth. 22, 42). War aber der erste David nicht ohne Sünde und Gewaltthat, warum hätte für das hartherzige Volk dergleichen im zweiten David ein Hindernis sein sollen? Die Erlösung des Volkes von der Sünde, die Herstellung einer heiligen Gottesgemeinde, also des Reiches der Himmel nach der inneren Seite glaubten Pharisäer und Sadduzäer, als die Heiligen und die Heiligmacher ihres Volkes, ihrerseits vollbracht zu haben. Die Aufgabe des Messias konnte dann nur noch die eines Kriegshelden und wundermächtigen Herrschers sein, welcher schon durch seine besondere Stellung außer und über der menschlichen Gesellschaft mancher sittlichen Verpflichtungen ledig erscheinen mag. Wozu also bei Jesus jene Heuchelei? Sie lohnt, wenn man, wie die Pharisäer, die äußere Herrschaft des Volkes um jeden Preis erringen, oder, wie die Sadduzäer, sie um jeden Preis erhalten will. Was sollte sie bei dem, der den Söhnen Zebedäi sagte: „So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener; und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht. Gleichwie des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene, und gebe sein Lösegeld für viele," (Matth. 20, 25 ff.) — und dessen Blick nicht auf einen weltlichen Thron, sondern auf das Kreuz gerichtet war?

Heuchelei wäre für den zwecklos gewesen, der ein irdischer Weltherrscher hätte werden wollen, wie Jesu in der Versuchung angeboten ward. Heuchelei war für den unmöglich, der nirgend hier auf Erden das Seine suchte, sondern nur das Heil der anderen; der als seinen Grundsatz aussprach: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?"

Gab es je einen Menschen, der schärfer gegen allen Schein, gegen Lüge und Heuchelei geredet hat? In der großen Rede gegen die Pharisäer sagt Jesus: „Sie binden schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf den Hals; aber sie wollen dieselben nicht mit einem Finger regen" (Matth, 23, 4). Hat nun Jesus von seinen Jüngern eine bessere Gerechtigkeit gefordert, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, hat er die Vollkommenheit der Kinder Gottes gefordert, die der Vollkommenheit des Vaters

entspricht (Matth. 5, 20. 48), wie viel mehr hat er sie von sich gefordert! Schilt er die Pharisäer, daß sie das Gute sagen, aber nicht thun, so hat er doch wahrlich sich selbst nicht mit der Forderung an andere beruhigt! — Wie furchtbar geißelt er das Thun der Pharisäer, daß sie Minze, Dill und Kümmel verzehnten, aber das Schwerere und zugleich Wichtigere des Gesetzes, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue dahinten lassen! Aber selbst jene geringsten Gebote will er keineswegs verachtet wissen (Matth. 23, 23). Wie furchtbar trifft er die Pharisäer, die den Propheten zu Ehren deren Gräber bauten und ausschmückten, während sie ihr Wort und dessen Geist mit Füßen zu treten sich nicht schämten (vgl. Matth. 15, 1 ff.; 22, 41 ff.). Statt jenes Thun, das ja an sich Lob verdient, anzuerkennen, sagt er ihnen, daß sie schlechterdings nicht besser seien als ihre Väter, die Prophetenmörder; denn diese haben die Propheten getötet, damit deren Wort verstumme, sie aber bauen ihre Gräber und meinen nun erst recht, ihnen weiter nichts schuldig zu sein, — ganz wie sie Gott mit ihren Lippen ehren, ihr Herz aber ferne von Ihm ist (Matth. 23, 29 ff.; Lk. 11, 47 ff.). — Bis Jesus endlich mit dem furchtbarsten Worte sie zerschmettert, das je gegen Heuchelei gesagt worden ist: „Weh euch, — die ihr gleichet übertünchten Gräbern, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig voller Totenbeine und alles Unflats sind." — Der Mann konnte kein Heuchler sein, der da wußte, daß jedes dieser seiner zermalmenden Worte gegen die Heuchelei ein gewisser Schritt zu dem schmachvollen Ende sei, das jene Heuchler ihm bereiten werden.

So bleibt denn also nichts übrig, als mit Keim zu sagen: „Wer sich in das Ganze der Reden und Thaten Jesu versenkt, der kommt unfehlbar mit dem Eindruck heraus: hier ist ein Bewußtsein, welches den Stachel der Sünde nicht fühlt." [1]) Nun sollte man doch, wenn es also steht, nicht so leichtfertig sein, Jesu gewisse Thaten als sündhafte Handlungen anzurechnen, welche offenbar von seinem eigenen zarten Gewissen nicht als solche empfunden worden sind. Die nähere Untersuchung des ganzen Lebens Jesu in dieser Richtung gehört freilich nicht in unseren Zusammenhang, welcher eben vom Gewissen, d. i. vom Bewußtsein Jesu selbst redet. Ausnahmsweise nur mögen hier zwei Thatsachen besprochen werden, welche eine besondere Rolle in dem Beweis der Sündhaftigkeit Jesu bei Keim spielen und zum Teil den Rückschritt erklären sollen, den dieser Forscher in unserer Frage gethan hat.[2]) Es ist das „Zelotenwort" gegenüber Petrus, und die „Zelotenthat" im Tempel zu Jerusalem.

Jenes Wort an Petrus (Matth. 16, 23) bezeichnet Keim als eine „Leidenschaftlichkeit gegen den Jünger, dessen Vergehen nur darin bestand, daß er in

---

[1]) Der geschichtliche Christus. 3. Aufl. S. 109.

[2]) Geschichte Jesu von Nazara.

menschlicher Liebe und Treue, wenn auch kurzsichtig, zum Leidensgedanken sein Gott verhüt' es! stammelte, und dem er mit einem Teufel! erwiderte, weil er den Versucher, der nicht Petrus war, im Herzen spürte". Nun ist ja in der That das kurze Wort Jesu als solches befremdlich. Wäre uns also nichts weiter überliefert, so würde man gut thun, in der Auffassung desselben sich dabei zu beruhigen, daß hier uns unbekannte Mittelglieder vorauszusetzen seien, deren Kenntnis jenes Befremden heben würde. Aber wir sind hier keineswegs von der Überlieferung verlassen. Die harte Form des Tadels Jesu hat die Bedeutung, den Jünger an das zu erinnern, was der Meister den seinigen einst mitgeteilt hatte, und findet in diesem Zweck ihre Erklärung. Es ist das Wort, welches Jesus einst an den Versucher gerichtet hat: „Hebe dich weg von mir, Satan!" An dieses Wort soll Petrus erinnert werden[1]) und wissen, daß er, indem er seine menschlichen Gedanken hier dem Gotteswillen entgegensetzt, damit nicht in den Schranken des Menschlichen bleibt, sondern dem Herrn zum Satan, zum Versucher wird. Es ist also vornehmlich die Kürze des Ausdrucks, die erklärt sein will und sich durch jene Anspielung erklärt. Daß aber nach Jesu Überzeugung gerade Petrus unter den Elfen in sonderlicher Gefahr teuflischer Versuchung und Berückung war, das spricht ein anderes Wort Jesu an ihn aus: „Simon, Simon, der Satan hat euer begehrt u. s. w. und ich habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre" (Lk. 22, 31 f.); das beweist die Verleugnung des Jüngers. Also hat jenes Wort Jesu an Petrus einen ganz anderen Inhalt, als Keim darin findet. Wenn dieser meint, die Härte des Wortes Jesu entspreche der Größe der Versuchungsnot, in welcher sich Jesus selbst wisse, — so ergibt sich vielmehr, daß Jesus für das Heil des Jüngers Sorge getragen hat.

Im Akte der Tempelreinigung sieht man Leidenschaftlichkeit und revolutionäres Thun. Selbst Luther hat hier gefragt: „Warum greift hier der Herr mit der Faust drein, so er doch zuvor alles durch das Wort gethan hat? Ist das nicht aufrührisch?" und er antwortet: „Diese That Christi ist nicht zum Exempel zu ziehen, er hat sie nicht als Diener des Neuen, sondern des Alten Testaments und Mosis Schüler gethan."[2]) In der That hat Luther darin recht, daß er sagt, diese That sei nicht zum Exempel zu ziehen; nur wird anders zu motivieren sein. Es war eine That des Davidssohnes, des Messias, welche Jesus thun mußte, wenn er sich überhaupt für das hielt, als was er sich ausgab, und als was er vom Täufer Johannes, dem Propheten Israels, seinem Volke vorgestellt worden war. Israel hatte ein Recht darauf, daß der ihm verheißene Messias, den Gott wiederum durch seinen beglaubigten

[1]) Matth. 4, 10. Nach richtiger Lesart fehlt hier das „ὀπίσω μου", welches allein dem Jünger gelten kann 16, 23.

[2]) Walch, Bd. VII, S. 1730.

Propheten dem Volke angezeigt hatte, in feierlicher Weise als Messias ihm entgegentrete und von seinem Reiche wie von dem Palaste seines Vaters, als des Königes von Israel, Besitz ergreife (vgl. Matth. 5, 35). Nur wenn man die bestimmten Weissagungen des Alten Testamentes spiritualistisch auflöst, wird man sich dieser Folgerung entziehen können. Waren aber jene Weissagungen von einem Reiche des Volkes Israel ernstlich gemeint, wie Jesus hierin mit seinem Volke übereinstimmte — sie mußten darum nicht fleischlich geartet sein, wie sie das Volk verstand —, und er that jenes nicht: so zeigte er vielmehr, daß er seiner Ansprüche nicht gewiß sei, wie einer, der auf ein Haus oder Feld rechtliche Ansprüche zu haben behauptet, aber zögert, sich in den Besitz desselben zu setzen oder überhaupt diese Ansprüche geltend zu machen. Wollte man also jenes Auftreten im Tempel dem Herrn zum Vorwurf machen, so müßte man auch seinen Königseinzug in Jerusalem verwerfen und den Hosiannaruf seiner Anhänger, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten thaten, damit aber auch die Worte der Propheten selbst.

Doch kehren wir in unseren ursprünglichen Zusammenhang zurück. Wir redeten aus dem Bewußtsein Jesu heraus, das ist für unsere Betrachtung: aus seinem Gewissen heraus. Und so haben wir denn noch einer hier sich anschließenden Thatsache seines Bewußtseins zu gedenken.[1]) Jesu Arbeit an seinem Volke und großes messianisches Werk findet zunächst ein tragisches Ende; seine Arbeit an dem Volke als Ganzem ist umsonst; statt den Thron Israels zu besteigen, wird der Messias ans Kreuz geschlagen. Und dieses Ende wirft nicht nur frühzeitig seine Schatten in das Berufsleben Jesu hinein, sondern der Herr hat sich mit Bewußtsein von vornherein in die große Reihe der Propheten und Reformatoren gestellt, die mit ihren guten Absichten und Planen Schiffbruch erlitten haben, hat auch seine Jünger von vornherein darauf vorbereitet (vgl. Matth. 5, 11. 12; 10, 24 f.). Mögen nun diese Männer ein Recht haben, den unvergleichlich überwiegenden Teil der Schuld auf ihre Zeit, auf ihr Volk zu werfen, welches ihrer nicht wert war (Hebr. 11, 38), so müssen sie doch alle wiederum anerkennen, daß auch sie selbst nicht frei von Schuld sind, daß auch sie durch ihre Fehler und Mängel am Mißlingen ihres Werkes nicht unbeteiligt sind. Und je bedeutender diese Persönlichkeiten sind, je tiefer sie ihren Beruf aufgefaßt und je höher sie ihre Mission angesehen haben, desto schärfer werden sie die Unzulänglichkeit ihrer Individualität durchschaut, desto ernster ihre Fehler bereut haben. Daher die Stunden der Melancholie in solchen Männern, wie z. B. in Luther. Wie ganz anders stand es im Bewußtsein Jesu! Er ist der einzige, der keinen Teil der Schuld am Mißlingen seines Werkes auf sich zu nehmen hat, sondern sie ungeteilt und ganz auf sein

[1]) Vgl. für das Folgende: M. Baumgarten, Geschichte Jesu, S. 255 f.

Volk legt, „das arge und ehebrecherische Geschlecht“; der, als die Städte und Häupter dieses Volkes sich von ihm abwenden, jene schelten kann: „Kapernaum, die du bis zum Himmel erhöht warst — durch Jesu Wohnen daselbst —, sollst bis zur Hölle hinabgestoßen werden; und es wird dem Sodomerland am Gerichtstag erträglicher ergehen, als dir“; der über jene sich zu Gott im Gebet erheben kann: „Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erden, daß Du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbart. Ja, Vater, denn es ist also wohlgefällig gewesen vor Dir“ (Matth. 12, 39. 45; 11, 20. ff. 25).

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Jesus durfte den Schein nicht aufkommen lassen, daß er für sündlos gehalten sein wolle, wenn er es nicht war. In dieser Beziehung darf man Jesum nicht mit Israels Propheten in Eine Reihe stellen. Bei allen diesen versteht sich Sündenerkenntnis und Sündenbewußtsein von selbst, so daß es von ihrer Seite eines besonderen Bekenntnisses nicht bedarf. Wie ganz anders bei dem, vor dem der größte Prophet sich unter den geringsten Knecht demütigt. Alle jene Propheten stehen mit Paulus unter dem Gesetz, welches in ihnen Erkenntnis der Sünde wirkt.

In Jesu haben wir es mit dem zu thun, der mehr ist als alle Propheten und der über dem Gesetz steht, sofern er in der Bergpredigt sagen kann: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward u. s. w. Ich aber sage euch u. s. w. — So befinden wir uns hier an einem entscheidenden Punkte. Es ist die Frage: ob Gott allein Sünden vergibt und gerecht macht, oder nicht. War Jesus ein sündiger Mensch, so mußte er nicht einmal, sondern vielmal, nicht verhüllt, sondern offen und unverkennbar das bekennen; sonst war er schuld daran, daß man Sündenvergebung und Erlösung nicht mehr Gott allein zuschrieb, sondern auch ihm, dem Menschensohn, und ihn dadurch zum Götzen und Gotteslästerer machte. Bedenke man aber, daß wir uns auf echt jüdischem, d. i. alttestamentlichem Boden befinden, wo es um diese Dinge vollster Ernst ist. — Berücksichtigen wir zunächst noch einen verwandten Zug. Auf alt- wie neutestamentlichem Boden tritt uns die gemeinschaftliche Erscheinung entgegen, daß der sündige Mensch vor der Nähe Gottes zurückschreckt, weil Sünde und heiliger Gott nicht zusammen sein können. Nun finden wir bei Jesus nicht nur überhaupt die vollkommene Einigkeit mit Gott, die selige Gewißheit der Gegenwart des himmlischen Vaters, der selbst die Haare auf dem Haupte seiner Kinder gezählt hat, — sondern auch in den besonderen Augenblicken seines Lebens, wo Jünger und Volk in dem Erlebnis eines wunderbaren Ereignisses die Empfindung der besonderen Gegenwart Gottes haben, finden wir auf seiten Jesu nicht die Spur jenes Gefühls. Vielmehr ist es das Volk oder die Jünger, die vor der Offenbarung des Göttlichen in Jesu erschrecken. So z. B. in der von der Kritik allgemein anerkannten Erzählung von der Heilung

des Gichtbrüchigen.[1]) — Will man aber vom kritischen Standpunkte aus gegen manche dieser Erzählungen Bedenken erheben, so halten wir uns an die zahlreichen Worte Jesu, deren Geschichtlichkeit nicht angezweifelt werden kann. Und damit betreten wir in der That die letzte Höhe.

Liegt nicht eine ganze Reihe von Aussprüchen Jesu vor, von Selbstzeugnissen, die nicht sowohl seine Sündlosigkeit behaupten, sondern sie vielmehr als notwendige und selbstverständliche Grundlage voraussetzen? Während er die Schriftgelehrten und Pharisäer schilt, daß sie sich Rabbi von den Menschen nennen lassen und dies seinen Jüngern verwehrt, sieht er es als ebenso selbstverständlich an, daß sie ihn ihren einzigen Meister nennen, wie daß sie nur Einen Vater im Himmel haben (Matth. 23, 7 ff.). — Wer kann in dem absoluten Sinne, wie es gesagt ist, von sich sagen: „Wer mich hört, der hört den, der mich gesandt hat, und wer mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat", es sei denn einer, der sich für unfehlbar und sündlos hielt? Denn wenn dem vorausgeht: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich" (Lk. 10, 16 u. Parall.), so gilt das selbstverständlich von den Jüngern Jesu nur in dem beschränkten Sinne, sofern sie sich an Jesu Worte halten und in ihnen bleiben, während ein ähnlicher Gegensatz zwischen Jesus und dem Vater undenkbar ist (vgl. Matth. 11, 26). — Wie hätte er denn als sündiger Mensch wagen können, von sich zu sagen: „ich sage euch, hier ist Größeres als der Tempel" (Matth. 12, 6); und zwar in dem Sinne, daß sich in Jesu die vollkommene Sündenvergebung vorbereite, welche die Erfüllung dessen ist, was die Priester im Tempel thun und um dessen Willen sie den Sabbat übertreten, nämlich des Opferdienstes. Nur für die, welche Sündenvergebung erlangt haben, ist der Sabbat vorhanden, d. h. Ruhe und Friede in Gott. Darum durften, ja mußten jene Priester im Opferdienst den Sabbat übertreten. In welchem nun die vollkommene Sündenvergebung geschieht, der ist Herr des Sabbates. — Allerdings, durfte er dies sagen, so durfte er auch thun, was wir ihn in jener unzweifelhaft geschichtlichen Erzählung thun sehen; er vergibt die Sünden in vollkommen selbständiger Weise auf keinen anderen Grund hin, als den Glauben an ihn, den Messias (Matth. 9, 1 ff. u. Parall.). — Das setzt ja aber endlich voraus, was Jesus auch in der bestimmtesten Weise erklärt hat, „daß er gekommen sei, seine Seele als Lösegeld für viele hinzugeben", und daß sein Blut das Bundesblut des neuen und vollkommenen Bundes zwischen Gott und der Menschheit sei, welches vergossen werde für eine unbegrenzte Menge zur Vergebung der Sünden (Matth. 20, 28; 26, 28). — Wir verstehen es, daß Jesus in solchem Bewußtsein sich die Befugnis zuschreiben konnte, Sünden zu vergeben, wie wir

[1]) Matth. 9, 8; vgl. 17, 6; Lk. 5, 8 ff. Die letztere Stelle erinnert geradezu an Jesaia 6.

es verstehen, daß Jesus für sich kein Sünd- oder Schuldopfer darbringt. Das einzige Opfer, an dem Jesus teilnimmt, ist das Passahopfer und die Passahmahlzeit. Aber in welchem Sinne thut er das? Nicht um von da selbst Heiligung und Erlösung zu erlangen, sondern um das Abbild in das Urbild, um die Weissagung in die Erfüllung zu erheben und in sich der gesamten Menschheit das wahre Passahlamm darzubieten.

In welch' ungeheuren Widerspruch aber versetzen wir Bewußtsein und Gewissen Jesu, wenn wir uns vorstellen: Derselbe Mensch weiß sich nicht rein von Schuld und Fehl und erklärt sich doch für das Lamm Gottes, welches genugthut für die Sünden der Welt! Aber auch D. Fr. Strauß muß es als Thatsache anerkennen, daß Jesus sich für das Sühnopfer der Menschheit erklärt habe, weil er in sich die Erfüllung von Jesaia 53 sah. Wie kann nun Strauß trotzdem annehmen, daß Jesus sich für sündig gehalten und erklärt habe, wenn schon auf dem alttestamentlichen Standpunkte das Opfertier fehl- und tadellos sein mußte, und wenn von dem Knechte Jehovas auf das Bestimmteste erklärt wird, daß er nicht um eigener Sünden willen leide?[1]) Und in denselben unlösbaren Widerspruch verfällt Strauß, wenn er die Sündlosigkeit Jesu leugnet und doch — freilich sehr widerwillig — anerkennen muß, daß Jesus sich als den Weltrichter erklärt und seine Wiederkunft zum Weltgericht bestimmt vorausgesagt habe; ist diese Weissagung doch nicht nur in vielen Aussprüchen Jesu enthalten, sondern, wie wiederum Strauß anerkennen muß, schon damit gegeben, daß Jesus solche Weissagungen des Alten Testamentes, wie die des Propheten Daniel über den in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn, auf sich selbst bezog.[2])

Auf dieser unserer Höhe haben wir nun allerdings in gewissem Sinne ein neues Gebiet betreten; wir sind vom Gewissen zum Selbstbewußtsein Jesu hinübergeschritten und haben damit ein neues Rätsel der Geschichte Jesu berührt.

4.

Darum halten wir nun auch inne und wenden uns noch einmal zu D. Fr. Strauß, um zu sehen, wie er denn mit der von uns geschilderten Thatsache des guten Gewissens Jesu sich abfinden zu können meint. Da heißt

[1]) Daß Jesus in sich die Erfüllung der Weissagung vom Knechte Jehovahs (Jes. 53) gesehen hat, wird an einem späteren Orte nachgewiesen werden.

[2]) Vgl. Leben Jesu, 1864, S. 242 f. Die Bemerkung: „daß Jesus bei der Weissagung seiner Wiederkunft als Weltrichter ganz vergessen haben müßte, wie er einst das Prädikat gut als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte", welche Strauß selbst dadurch widerlegt, daß er auf die Thatsache des Messiasbewußtseins hinweisen muß, zeigt sich in ihrer ganzen Oberflächlichkeit, wenn man beachtet, daß Jesus von vornherein dieses Bewußtsein gehabt (Matth. 7, 21 ff.; 16, 27), während jenes Wort dem reichen Jüngling gegenüber einer ziemlich späten Zeit angehört (Matth. 19).

es denn: „Dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemütes heraus können wir das Hellenische in Jesu nennen.“ „Fragen wir, wie diese harmonische Gemütsverfassung in Jesu zustande gekommen war, so findet sich in den uns vorliegenden Nachrichten von seinem Leben nirgends eine Kunde von schweren Gemütskämpfen, aus denen dieselbe hervorgegangen wäre. — In allen jenen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an, wovon sich bei Jesu keine Spur findet. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Hause aus.“ [1])

Strauß nimmt also an, die Entwickelung Jesu habe sich ohne besondere Krisen in harmonischer Weise vollzogen, und die geringen sittlichen Schwankungen seien nicht derart gewesen, daß sie sich seiner Erinnerung tief eingegraben hätten; oder sie hätten eigentlich in der heiteren Seele Jesu nicht fest gehaftet, wie man bei den Hellenen im Unterschied von anderen Völkern ein weniger tiefes Sündenbewußtsein zu finden meint. — Diese ganze Anschauung ist sittlich betrachtet eine leichtfertige und wissenschaftlich angesehen eine unglückliche. Woher in Jesu das Hellenische kommen sollte, ist schlechterdings nicht abzusehen, da er seiner ganzen Bildung nach nur aus dem Alten Testamente herausgewachsen ist. Hat man aber ein Recht, Jesum eine hellenische Natur zu nennen, wenn man auf seine Beziehung zur Sünde anderer, seines Volkes und Geschlechtes, der ganzen Welt sieht? Hat je ein Mensch die Sünde seiner Zeit ernster verurteilt? Ist je einer ferner von der „hellenischen“ Anschauung gewesen, die Sünde an anderen als den notwendigen Schatten am Licht harmonisch zu begreifen? Hat aber Jesus über fremde Sünde mit der Strenge geurteilt, wie sie dem zukommt, der sich als den künftigen Weltrichter bezeugte, so wird doch eben auch von ihm sein Wort gelten: „mit welchem Maß ihr messet, mit dem soll euch gemessen werden“, wie oben schon dargelegt worden ist. Und ferner: war in Jesu überhaupt Sünde, so bliebe es unbegreiflich, daß dieselbe nicht Krisen in ihm hervorgerufen haben sollte, wie wir sie bei den größten religiösen Genien nach ihm bemerken. Aber selbst angenommen, daß in ihm nur geringere sittliche Schwankungen gewesen seien, so mußten auch sie in einem so zarten Gewissen als die tiefsten Narben sich eingraben. Wer schon im Blick des Auges die schwerste Sünde erkennt und es auch mit den kleinsten Geboten des Gesetzes so genau nimmt, wer selbst das unnütze Wort zur Rechenschaft fordert am Tag des Gerichts, der hat die sittlichen Schwankungen nicht als „hellenische“ oder „schöne“ Natur in seinem Gewissen verschwinden lassen, so daß sie eben nicht mehr für ihn vorhanden gewesen wären.

[1]) a. a. O. S. 208.

Merkwürdig aber ist es, daß bei Strauß, dem der Glaube an die ursprüngliche Reinheit Jesu fehlt, sogleich an dessen Stelle der Aberglaube sich einstellt. Er sagt: „Wie schon angedeutet, glich hierin (d. h. in der Heiterkeit und Ungebrochenheit der Natur) der so hochbegabte Heidenapostel dem Meister nicht, und auch die beiden großen Erneuerer des Christentums in späterer Zeit, Augustin und Luther, waren in diesem Stücke mehr paulisch als christisch. Stünde aber einmal einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher schwerlich, wie jene gebrochenen Naturen, sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk in selbständigem Geiste weiterführen.“[1]) — Bis jetzt hat allerdings eine jede große Erneuerung des Christentums, wie sie sich an jene Namen knüpft, darin bestanden, daß ein Zeitalter Christo und seiner Heiligkeit gegenüber sich recht sündig machte, d. h. zum tiefsten Bewußtsein seiner Sünde und Unreinheit kam, um dann in seinem Namen Vergebung der Sünden zu empfangen. Statt dessen hat sich Strauß, wenn nicht als ein religiöser Genius, so doch als ein Vorläufer, Mühe gegeben, Jesum seiner Heiligkeit zu entkleiden, womit sogleich unserer Zeit der Spiegel genommen ist, sich in ihrer Sündigkeit zu erkennen. Und was ist der Ersatz, den Strauß dafür verspricht? Es ist die eitele Phantasie eines anderen Messias, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit Fleisch werden müsse, eine Phantasie, die viel weniger Grund hat, als die Hoffnung der Juden, daß ihr Messias noch kommen werde. Wer aber je mit jenem Anspruch auftreten würde und statt wie Paulus, Augustin oder Luther, diese „gebrochenen Naturen“, sich an Jesum, den Heiligen und den Heiland anzulehnen und lediglich von ihm zu empfangen, vielmehr in Eine Linie mit ihm sich stellen und sein Werk in selbständigem Geiste fortführen wollte, der wäre nach Jesu ausdrücklicher Erklärung ein falscher Messias.

So müssen wir denn als Ergebnis unserer geschichtlichen Untersuchung hinstellen: Jesus ist der Mensch, in welchem das schärfste oder vielmehr vollkommen sittliche Urteil und das zarteste Gewissen, zugleich aber nicht die geringste Spur eigener Verschuldung und des daraus entspringenden Sündenbewußtseins vorhanden war. Es galt uns aber in dieser Untersuchung weder nach den dogmatischen Voraussetzungen zu fragen, noch von irgend welchen dogmatischen Folgerungen zu handeln. Wir wollen nur noch den einen Gedanken anfügen. Wenn dem großen Königsberger Philosophen Kant in der gesamten Wirklichkeit nichts einen solchen Eindruck der Erhabenheit machte, wie der gestirnte Himmel *über* uns und das Gewissensgesetz *in* uns, so wird die weltgeschichtliche Thatsache des guten Gewissens oder der sündlosen Heilig-

[1]) a. a. O. S. 209.

keit der Person Jesu fordern dürfen, als dritte in diese Reihe eingefügt zu werden;[1]) eine Thatsache, welche die geschichtliche Forschung immer heller ins Licht setzen wird, je eingehender sie sich damit beschäftigt. Und wenn man heutzutage von anderen Wundern des Lebens Jesu sich abwendet, so muß unser Jahrhundert, welches das geschichtliche genannt wird, auf dieses Wunder immer wieder hingewiesen werden. Nicht als könnte dadurch der Glaube bewiesen oder erzwungen werden, — wohl aber damit solche, denen noch die Himmel die Ehre Gottes erzählen, und denen ihr Gewissen noch von einem ewigen Richter Zeugnis ablegt, hingewiesen werden auf den heiligen Quell göttlicher Gnade und Barmherzigkeit.

[1]) Vgl. Stapfer bei Ullmann, Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl. S. 143.

Drittes Kapitel.

Jesus redet in Gleichnissen, Jesus und die Natur.

1.

Im vorausgehenden Kapitel wurde erwähnt, daß die älteste christliche Kunst, die Kunst der Katakomben, in der Darstellung Jesu an die Gleichnisreden anknüpft. Man sieht da Jesum als den Säemann oder als den guten Hirten, der sein Schäflein rettet. Diese kindlichen Darstellungen sind tiefsinniger und inhaltreicher, als es den Anschein hat. Denn sie richten unseren Blick auf ein bedeutsames und geheimnisvolles Gebiet der Lehre Jesu.

Es gibt zwei große Erkenntnisquellen, welche der galiläische Prophet voraussetzt und an welche er anknüpft, um in die neuen Wahrheiten einzuführen, deren Träger er selbst ist. Es können nur zwei sein. Zuerst die Offenbarung des Alten Testaments, das Gesetz und die Propheten, die Offenbarung Jehovahs, des Gottes Israels. Sodann die Natur und das natürliche Leben der Menschheit, die Offenbarung Elohims, Gottes des Schöpfers. Von jener Offenbarung darf Jesus ausgehen, sofern seine Hörer Israeliten sind, von dieser, sofern sie Menschen sind.

Ein Lehrer, der in Israel auftrat, mußte seinen Hörern gegenüber zuerst Stellung zum Alten Testamente nehmen. Das that Jesus, indem er die Predigt Johannes des Täufers, des letzten alttestamentlichen Propheten, in den Mund nahm, wie es der Evangelist Markus ausdrückt: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist da; ändert euren Sinn und glaubet an das Evangelium“ (1, 14. 15; vgl. Matth. 3, 2; 4, 17). Diesen Lehrgehalt hat Jesus vornehmlich in seinen Synagogenpredigten ausgesprochen, mit welchen er nach dem übereinstimmenden Berichte unserer Evangelisten seine Thätigkeit begann (Matth. 4, 23; Mk. 1, 21. 39; Lk. 4, 16 ff.). Von der Predigt in der Synagoge zu Nazareth, die Lukas in der angeführten Stelle erwähnt, wird an einem anderen Ort ausführlich die Rede sein. In diesen Predigten hat er das Wort wahr gemacht und ausgeführt: „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweisſagt“ (Matth. 11, 13); wir dürfen hinzusetzen: „und ich bin die

Erfüllung." Denn das sagt die Predigt in der Synagoge zu Nazareth, wenn er von dem Worte des Propheten Jesaia, welches das große Jobeljahr, d. i. die Wiederherstellung aller Dinge für Israel in Aussicht stellt, erklärt: „Heute ward diese Schrift erfüllt in euren Ohren" (Lk. 4, 21). So zeigt es die Predigt in der Synagoge zu Kapernaum, mit welcher nach dem Markusevangelium Jesus seine Thätigkeit eröffnete. Was er nämlich von der Erfüllung der Zeit und vom Kommen des Reiches Gottes predigte, das erwies er zugleich durch die That in der Heilung des Besessenen. Er offenbarte sich als den Erlöser, der nicht predigte, wie die Schriftgelehrten, sondern wie einer der Gewalt hat; daher das Volk voll Verwunderung sprach: „Was ist das? eine neue Lehre in Kraft; und zwar gebietet er den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm" (Mk. 1, 22. 27; vgl. Matth. 12, 28).

An das Alte Testament hat Jesus auch angeknüpft in der Bergpredigt, zumal wie sie uns Matthäus überliefert. Ihre Voraussetzung ist, daß jene erste Verkündigung Jesu ihren Zweck erreicht, nämlich Glauben an das Evangelium gewirkt hat. Jesus ist von einer Jüngerschar umgeben. So gilt es ihm jetzt, die Gerechtigkeit seiner Jünger, der Bürger des Himmelreichs, aufzustellen, eine Gerechtigkeit, die besser sein soll, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, die sich aber auch zur Gerechtigkeit des Gesetzes und der Propheten verhält, wie die Erfüllung zur Weissagung (Matth. 5, 17. 20. 21 ff.). Da hat er denn den Berg der Seligkeiten gewählt und ihn dem Berge Sinai gegenübergestellt. Seine Jüngerschar, die Gemeinde, die er um sich auf diesem Berge versammelt hat, ist die Stadt auf dem Berge, die nicht verborgen bleiben kann, sie ist das Licht, welches von nun an die Welt erleuchten soll (5, 14). Auch von der Bergpredigt wird später ausführlicher die Rede sein.

Aber es wird uns noch von einer dritten Art der Predigt Jesu erzählt, die sich von den beiden aufgeführten wesentlich unterscheidet. Hatte er es in den Synagogenpredigten mit der frommen Gemeinde Israels zu thun, sodaß er in seiner Rede immerdar von Gesetz und Propheten ausgehen konnte, sprach er auf dem Berge zu seiner Jüngerschar, so hat er ein drittes Mal die Haufen des Volkes um sich, wie sie sich eben um ihn aus mancherlei Gründen versammelt hatten (Mk. 4, 1). Es war am See Genezareth; er selbst saß im Schiffe, die Menge bedeckte das Ufer. Schon ist eine größere Scheidung eingetreten zwischen seinen Jüngern und denen, die draußen sind (4, 11). Auf dem Berge redete er zu seinen Jüngern, aber das Volk hörte doch zu (Matth. 5, 1. 2; 7, 28). Jetzt redete er zu den Haufen, „wie sie es zu hören vermochten," nämlich in Gleichnissen, den Jüngern dagegen legte er die Gleichnisse aus, wenn die Haufen sich zerstreut hatten (Mk. 4, 33 f.). Aus dem geschlossenen Raum der Synagoge ist er ins Freie getreten, von der Höhe des Berges ist er zum Ufer des Sees hinabgestiegen. Indem das Volk am Ufer emporsitzt, er aber

das Schiff zu seinem Lehrstuhl gemacht hat, spricht er gewissermaßen zu seinen Hörern hinauf. Und wovon redete er denn? Auch jetzt von keinem anderen Gegenstande, als von dem einen, der gemeint ist, wenn er der Martha sagte: „Eins ist not“ (Lk. 10, 42), oder wenn er im Gleichnis von der Einen kostbaren Perle redete, für die der Kaufmann alles hingab, was er hatte (Matth. 13, 46). Auch jetzt und auch hier am Seeufer, wo Himmel, Erde und Wasser die Ehre Gottes des Schöpfers erzählen, sprach er vom Reiche Gottes, als dessen Herold er gekommen war. Nur in anderer Weise sprach er davon, von einem anderen Gebiete, einer anderen Voraussetzung, als dem Gesetz und den Propheten, nahm er seinen Ausgangspunkt. Er sprach vom Reiche Gottes in Gleichnissen, das will sagen: in der Natursprache; er ging von dem aus, was seine Zuhörer in Gottes freier Natur da vor Augen hatten.

Nicht als hätte er jetzt zum ersten Male dieser Sprache sich bedient. Eins seiner ersten Worte, wie sie uns berichtet werden, ist ein Gleichnis: „ich will euch zu Menschenfischern machen“ (Mk. 1, 17); auch in der Synagoge hat er sie nicht vermieden, und sie fehlt nicht in der Bergpredigt (Lk. 4, 23; Matth. 5, 13. 14 u. s. w.). Aber während Jesus in der letzteren zu der Sprache des Gesetzes und der Propheten, die er erfüllt, die Gleichnisrede hinzutreten läßt, wird sie unter jenen Umständen und jenen Hörern gegenüber die herrschende, ja die einzige (Mk. 4, 33 f.). Auch zu ihnen spricht er vom Reiche Gottes. Aber während in den Synagogenpredigten Gesetz und Propheten weissagen, wird jetzt die Natur samt dem natürlichen Menschenleben Weissagerin und Predigerin des Reiches Gottes.

Was ist Zweck und Bedeutung der Gleichnisreden Jesu? Die Beantwortung dieser Frage kann mit gleichem Rechte als leicht und als schwer gelten. Geht man von der Antwort Jesu auf die Frage der Jünger: Warum redest Du zu ihnen in Gleichnissen? aus, so könnte man meinen, bei dem tragischen Zweck der Verstockung der Ungläubigen stehen bleiben zu dürfen (Mk. 4, 10 ff.; Matth. 13, 10 ff.). Und soviel ist gewiß, die in der früheren Thätigkeit Jesu, nämlich in der Erfüllung von Gesetz und Propheten durch Wort und That, in seinen Predigten und in seiner Heilthätigkeit keine Veranlassung zum Glauben an ihn als den Messias und König des Himmelreichs gefunden hatten, die mußten durch das Lehren in Gleichnissen vielmehr abgeschreckt als angelockt werden. Ihnen erging es, wie den Pharisäern, denen jene Heilandsoffenbarung Jesu gleichfalls ungenügend war und die darum von Jesu ein Zeichen vom Himmel her zu sehen begehrten. Denen wird das letztere nicht bloß vorenthalten, sondern nur das Zeichen des Propheten Jona in Aussicht gestellt, nämlich eine noch viel tiefere Erniedrigung Jesu, als sie bisher in ihm gesehen haben. Die nun auf jener Forderung beharren, die müssen sich Jesu gegenüber verstocken. Die da jetzt entsprechend jenem pharisäischen Begehren in den Reden Jesu

Verheißungen und Bilder irdischer Macht und Herrlichkeit erwarteten, welche das Reich Gottes ihnen erfüllen und verwirklichen werde, die können durch Jesu Gleichnislehren nur vollends abgestoßen werden. Denn die Gleichnisse scheinen das Reich Gottes, das sie abbilden, statt zu erhöhen, vielmehr zu erniedrigen und gemein zu machen, wenn da nur von Saatfeldern und Fischnetzen, von Senfkorn und Sauerteig die Rede ist. Ergeht es den pharisäisch gesinnten Juden, die da Wunder und Zeichen fordern, also, so nicht minder den „Weisen und Klugen," die nach Philosophie trachten. In den wohlbekannten Begebenheiten der Gleichnisreden scheinen weder neue noch hohe Ideen offenbart zu sein. Diese Vorstellung ist es, die von früh an, seitdem in der Geschichte der Kirche griechische Philosophie Einfluß gewonnen, die Gleichnisreden Jesu und damit seine Predigt in den ersten Evangelien überhaupt wenn nicht verächtlich gemacht, so doch wenigstens in den Hintergrund geschoben hat. Die Theologie hat sie vernachlässigt. Nur auf den Kanzeln und in den Predigten an die Unmündigen haben sie ihre göttliche Kraft und Weisheit immerdar offenbart.

Denn in der Verstockung kann ja nicht der letzte und höchste Zweck der Gleichnisse liegen. Gehören doch auch sie zum Evangelium, welches für den Glauben da ist. Darum läßt Jesus in der Belehrung seiner Jünger die Gleichnisse nicht etwa beiseite, sondern er legt sie ihnen aus, ja er fügt für sie weitere Gleichnisse hinzu (Matth. 13, 18. 24. 36. 44 ff.). Endlich drückt er die positive Bedeutung und den Zweck der Erbauung selbst durch ein Gleichnis aus, welches in dem dreizehnten Kapitel des Matthäus zu der bekannten Siebenzahl von Gleichnissen als ein achtes hinzutritt (V. 52). Für den Schriftgelehrten des Himmelreichs, der ja durch seinen Eintritt ins Reich Gottes eine neue Lehre und eine neue Weisheit gewinnt, soll damit die alte Weisheit, sei es die des Gesetzes und der Propheten, sei es die der Natur und der natürlichen Menschheit, nicht unnütz und verächtlich werden, wie ein verständiger Hausherr in seinen Vorratskammern neben dem Neuen auch das Alte bewahrt. So hat Jesus in seiner Predigt an Israel zuerst immer an das Alte Testament angeknüpft; „sie haben Mosen und die Propheten," diese müssen sie zuerst gehört haben, um dann das Neue zu empfangen. So nimmt er endlich noch einmal in der Predigt des Evangeliums seinen Ausgang von der ersten und ältesten Offenbarung Gottes, des Schöpfers. Der junge Wein des Himmelreichs mundet ihnen nicht, sie sind nur an den alten des Gesetzes oder der Natur gewöhnt; und wie jener die alten Schläuche zerreißt, so ist er ihnen herb und fremdartig auf ihren Lippen (Lk. 9, 37. 39). Darum stellt sich denn Jesus noch einmal bei seinen Zuhörern ein und wird, was sie selbst sind, Landwirt oder Fischer, Gärtner oder auch Kaufmann; er redet zu ihnen von ihren Geschäften und in der Sprache ihrer Geschäfte. Er beweist sich als den „Menschen-

sohn," der in der That von sich sagen könnte: Homo sum et nil humani a me alienum puto. Dadurch läßt er sich denn zu den Einfältigen und Unmündigen herab, zu jenen einfachen Leuten, deren Gedanken sich wesentlich in diesen Lebenskreisen bewegen. Und wenn denn Pharisäer und Schriftgelehrte eben durch jene Sprache des gemeinen Mannes, durch jene Bilder des gewöhnlichen und alltäglichen Lebens sich abgestoßen, wiederum der gemeine Mann sich gerade dadurch angezogen fühlte, so machte eben das Lehren in Gleichnissen an seinem Teile wahr, was Jesus vorausgesagt hatte: „Ich danke Dir Vater, Du Herr des Himmels und der Erden, daß Du solches verborgen hast den Weisen und Klugen und hast es offenbart den Unmündigen (Matth. 11, 25).

Nun gilt es aber hier wie dort die Erkenntnis nicht solcher Wahrheiten, auf die etwa die Weisen und Klugen verzichten und die sie, wie sie vielleicht meinen, den Unmündigen darum überlassen könnten, weil ja von alltäglichen Dingen da die Rede sei. Es gilt vielmehr, wie Jesus seinen Jüngern offen herausſagt, das Geheimnis oder die Geheimnisse des Reiches Gottes und damit einen Erkenntnisinhalt, von dem Jesus zu den Jüngern sagt: „Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören; wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Mk. 4, 11; Matth. 13, 11. 16 f.). Hier gilt, so einfältig jene Gleichnisreden auch klingen mögen, was in seiner Weise Luther von seinem kleinen Katechismus urteilte, für die Kinder, für das Volk, für die Unmündigen ist das beste und edelste gerade gut genug. Denn diese Kleinen und Geringen im Himmelreich sind, wie die „kleinen Majestäten" in einer menschlichen Familie, vor Gott und seinen heiligen Engeln sonderlich hoch geachtet (Matth. 18, 1. 2. 10).

So umschließen denn unsere Gleichnisse wie unscheinbare Muscheln die kostbarsten Perlen, die Geheimnisse des Himmelreichs. Warum wir aber gerade mit der Betrachtung derselben den Anfang machen zu sollen glauben, um in die Lehre und damit in das Selbstbewußtsein Jesu einzuführen, das wird sich durch die Ausführung ergeben. Hier möge nur noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es das Elementarevangelium unter den Synoptikern, das Markusevangelium ist, welches in seiner ersten Hälfte von der Lehre Jesu, so oft es auch dieselbe erwähnt, nur Gleichnisreden mitteilt, während sowohl Bergpredigt als auch Synagogenpredigt in ihm fehlt. Wenn man endlich vom Standpunkte der Kritik die Bergpredigt „das Echteste vom Echten" genannt hat, so möchte das erst recht von den Gleichnisreden gelten, da hier nicht bloß zweier, sondern dreier Zeugen Mund für sie spricht.

2.

Wie verhält sich Jesus zur Natur und zum natürlichen Leben der Mensch-

heit, in das wir, die wir von Heiden herkommen, versenkt sind? Ist er etwa einer von denen gewesen, die sich von dieser Natur als wie von etwas Unreinem zurückziehen in die Wüste, wie die Essener, oder in düstere Klostermauern, wie die Mönche des Mittelalters? Wir finden, daß er mit derselben Aufmerksamkeit wie die Offenbarung Jehovahs in den Schriften des Alten Testamentes und im jüdischen Gottesdienst so die Offenbarung des Schöpfers in der Natur und im Menschenleben beobachtet und gelernt hat. Sagt aber der Hebräerbrief von ihm, daß er, obwohl der Sohn, aus Leiden Gehorsam gelernt habe (5, 8), wie vielmehr dürfen, ja müssen wir jenes von ihm sagen! Das gehörte vielmehr zu seiner Bestimmung, daß er nur durch Lernen des Vorhandenen und Alten des Neuen teilhaftig geworden ist.

So hat er denn die Natur in Himmel und Erde fleißig und mit Absicht angeschaut (Mk. 4, 30; Matth. 11, 16; Lk. 7, 31). Vom Blitz redet er, der den Himmel von einem Ende zum anderen erhellt (Matth. 24, 27; Lk. 10, 18), wie von der Abendröte und vom Morgenrot oder von der Wolke, die vom Westen aufsteigt und Regen verkündet (Lk. 12, 54). Vom Wasserstrom redet er, der zum Gewässer wird, wenn der Regen niederstürzt und die Winde wehen (Matth. 7, 25); von der Tiefe des Meeres, in der ein Mühlstein spurlos verschwindet (18, 6). Des Triebsandes gedenkt er, der ein schlechtes Fundament ist, und des Felsens, auf dem ein Haus sicher ruht (7, 24. 26). — Weit mannigfaltiger tritt uns in seinen Reden das Pflanzenleben entgegen. Von Minze, Dill und Kümmel, den unbedeutenden Küchenkräutern, hören wir, oder vom Senfkorn, vom Schilfe des Jordan, von der Sykomore wie vom Feigenbaum und Weinstock, aber auch vom Lolch unter dem Weizen und vom Dorngesträuch, das keine Feigen bringt, dagegen die Saat in seinem Schatten erstickt (7, 16; 11, 7; 13, 7. 25. 31; 23, 23; Lk. 17, 6); von den Lilien des Feldes in ihrer bunten Herrlichkeit, von den Saaten, wie sie aus grünem Gras die Ähren hervorbringen und in den Ähren die Frucht (Matth. 6, 28; Mk. 4, 26 ff.). — Noch viel mehr aber hat Jesum die Tierwelt beschäftigt. Er gedenkt des Würmleins, das im Weine vorkommt, wie des Kameels, des größten Tieres Palästinas; des Sperlings, den man für einen halben Pfennig kauft, wie des Adlers, der weither zum Aase eilt, der Fische im Wasser, der Vögel des Himmels, der Schlange und der Taube, der Füchse in ihren Gruben und der Henne mit ihren Küchlein, des Hundes und des Schweines, des Ochsen und des Esels, des Wolfes und der Schafe (Matth. 7, 6; 10, 16. 29; 21, 2; 23, 24; 24, 28; Lk. 13, 15).

Mit welcher Teilnahme aber erst hat er sich dem natürlichen Leben der Menschheit hingegeben! Er hat die Hausfrau beachtet, die überlegt, wieviel Maße Mehl einem Maße Sauerteig entsprechen, oder das arme Weib, wie es in der Hütte Licht anzündet und das Haus umkehret, um mit weiblichem Eifer

und weiblicher Sorgfalt den verlorenen Groschen zu suchen (Matth. 13, 23; Lk. 15, 8). Den Fischern hat er zugesehen, wie sie im Schleppnetz eine große Menge Wassertiere beschließen, dann aber die brauchbaren von den unnützen trennen müssen, und dem Säemann, der seine Hand an den Pflug legt (Lk. 9, 62) oder der ein weites Ackerfeld mit Samen bestreut und darum nicht hindern kann, daß Samenkörner auf den festgetretenen Pfad und auf das Felsige oder in die Dornen des Geheges fallen (Matth. 13); er hat bemerkt, wie thöricht es ist, an alten, mürben Schläuchen beim jungen Weine sparen zu wollen oder durch Flickarbeit mit neuem Zeug am mürben Gewand (Matth. 9). Die Kinder hat er mit besonderen Augen angesehen, wie sie am Tisch sitzen und den Hündlein die Brosamen hinabfallen lassen oder wie sie auf der Straße ihre Spiele treiben oder wie sie endlich spät abends beim Vater in der Kammer sind, wie sie als die hilflosen und darum gänzlich Anderen vertrauenden auch von solchen Eltern statt eines Brodes nicht einen Stein oder statt eines Fisches nicht eine Schlange empfangen, die sonst alle Argheit der menschlichen Natur zeigen (Matth. 15, 26; 11, 16; 7, 9; Lk. 11, 7).

Jesus hat die großen Gegensätze des sozialen Lebens wohl ins Auge gefaßt. Es ist von Kriegsherrn und Gewaltigen die Rede, von ihren Festen, von den Vorbereitungen zur Mahlzeit, von den weichen Kleidern; wie sie die Unterworfenen gewaltthätig mißbrauchen, wie sie überlegen, ob es zum Krieg oder zum Frieden kommen soll (Matth. 22, 4 ff.; 11, 8; 20, 25; Lk. 14, 14. 31). Es treten in seinen Reden die reichen Besitzer auf, welche Felder und Weinberge haben und viele Arbeiter darin beschäftigen, ebenso ihren Hausschatz mit neuen Kleinodien vermehren (Matth. 20, 1; 13, 52; Lk. 12, 16); die reichen Leute, welche sich in Purpur und Byssusgewand kleiden und alle Tage herrlich und in Freuden leben (Lk. 16, 19). Und ihnen gegenüber das Elend der Armut. Er hat auf die Bettler geachtet, wie sie irgend gesehen werden, mit Schwären bedeckt an den Thüren liegend, um vom Mahle der Reichen zu empfangen, oft mehr von den Hunden als von den Menschen bemitleidet, wie sie in den Gassen umherziehen, wie sie als Landstreicher an den Zäunen sich eingerichtet haben (Lk. 16, 20 f.; 14, 21. 23). Besonders häufig tritt uns in den Reden Jesu das Verhältnis von Herr und Knecht oder Sklave entgegen. Wir hören, wie sie für ihren Herrn auf dem Felde arbeiten, dann ihn abends bedienen (Lk. 17, 7 ff.), oder wie sie nachts wachen und ihren Herrn erwarten, der vom Feste zurückkehrt, sei es um Mitternacht oder zum Hahnenschrei (Mk. 13, 35), wie sie endlich mit den Pfunden ihres Herrn Geschäfte für ihn treiben und er dann Rechnung mit ihnen abhält (Matth. 25, 20 ff.); unter den Knechten ragt der Haushalter hervor, selbst ein Sklave, aber über die anderen gesetzt; da geschieht es denn, daß er in Abwesenheit des Herrn seine Mitknechte mißhandelt und im Wohlleben selbst den Herrn spielt oder jenen als ungerechter Haus-

halter betrügt, bis solch Treiben ein Ende hat (Matth. 24, 45 ff.; Lk. 16, 1 ff.); dagegen steigt der getreue und kluge Knecht über seine bisherige Stellung hinauf.

Ganz in seiner Zeit stehend hat Jesus die Geldwirtschaft beobachtet, die Herrschaft des Kapitales, wie sie eine hohe Kultur und die Finanzkunst eines Herodes und der römischen Prokuratoren geschaffen hatte. Es stimmt gut mit der Thatsache des geistigen Bankerottes der alten Zeit die andere des Geldbankerottes, der sich in den von römischen Beamten ausgesogenen Provinzen vollzog. Es kam die Zeit, in der, wie Jesus sagt, das Maß der Sünden und Schulden des Volkes bei Gott voll geworden (Matth. 23, 32); aber das war auch die Zeit, wo die finanzielle Aussaugung Judäas durch die Prokuratoren ihr Ende erreicht hatte und viele Juden nur noch ihr Leben verlieren konnten. Im Beginn dieser Zeit lehrte Jesus. So schuldet denn in einem Gleichnis der Oberbeamte dem König, der Unterbeamte dem Oberbeamten. (Matth. 18, 23 ff.). Natürlich blühte der Wucher und das Geldgeschäft (Lk. 19, 23); aber furchtbar war das Schicksal des Schuldners, der nicht bezahlen konnte; der Gläubiger durfte ihn zum Richter schleppen, der ihn dem Stockmeister überantwortete, damit er ihn ins Gefängnis werfe, aus dem er nicht herauskam, bis daß er den letzten Heller bezahlte (Lk. 12, 53. 59); ja bei jenem Beamten befahl der König, den Schuldner zu verkaufen und sein Weib und seine Kinder und alles was er hatte (Matth. 18, 25).

Aber auch die Tagesereignisse, die wir zufällige zu nennen pflegen, hat er der Beachtung wert gefunden; so erwähnt er des Turmes zu Siloah, welcher zusammenstürzend achtzehn Menschen erschlug, und der Galiläer, die Pilatus, der Landpfleger, während des Opfers töten ließ (Lk. 13, 1. 4); eine wirkliche Thatsache wird auch der Erzählung vom barmherzigen Samariter zu Grunde liegen, da Jesus wohl kaum ohne thatsächlichen Anhalt den Barmherzigen als Samariter bezeichnet haben würde. Und auch der jüngst verflossenen Geschichte des Herodes Archelaus gedenkt er, der nach Rom zog, sich sein Königreich bestätigen zu lassen und dann zur Rache nach Jerusalem zurückkehrte (Lk. 19, 12 ff.).

Der Mann, von dem wir reden, Jesus von Nazareth, war kein Idealist oder Schwärmer, der sich eine Welt in Gedanken zurechtgemacht hätte, wie sie nicht ist. Um Land- und Gartenwirtschaft hat er sich gekümmert und auch den Dünger seiner Aufmerksamkeit ebenso wertgehalten (Lk. 13, 8; 14, 35), wie den verschiedenen Geschmack des alten und des neuen Weines (5, 39). — Er hat sich in die Gemütsstimmung des armen Weibes versetzt, dessen ganzer Geldvorrat zehn Drachmen sind und der der Verlust einer Drachme daher überaus empfindlich ist (Lk. 15, 8 ff.). Es ist die wirkliche Welt mit ihren Thorheiten und Widersprüchen, die sich treu in seinem offenen Auge abspiegelte. Er kennt die Thorheit des reichen Mannes, der seiner Seele, die ihm nicht widersprechen wird, vorredet vom Genuß der vielen Güter, die er eingeerntet hat für viele

Jahre, der aber vergaß, daß diese Jahre nicht in seiner Gewalt stehen (Lk. 12, 17—19); er hat es beobachtet bei dem ungerechten Richter, welchen Widerspruch das menschliche Herz zuläßt, und wie menschliche Grundsätze vor der Wirklichkeit vergehen; „es war ein Richter in einer Stadt, der fürchtete weder Gott noch kümmerte er sich um Menschen"; und er sagt sich das selbst und will es grundsätzlich also halten; aber gerade vor einer Witwe, die sonst keinen Verteidiger hat, wird ihm bange (Lk. 18, 2 ff.). Was das Leben in bunter und kontrastierender Wirklichkeit zusammenstellt, das hat er als solches mit treuem Sinne aufgefaßt. Man fühlt die Poesie, wenn er von dem nächtlichen Hochzeitszuge des Bräutigams spricht, der mit der Braut vom Hause des Vaters heimzieht zum fröhlichen Fest und zum Beginn des neuen, ehelichen Lebens. Entgegen kommen ihm die Jungfrauen mit den Lampen in der Hand, daheim harren die Knechte, ihre Fackeln brennen. Aber während in dieses Haus die Freude selber einzieht, ist es ein anderes, das im dunkeln Schatten liegt, an dem die Diebe graben und einbrechen (Matth. 25, 1 ff.; Lk. 12, 35 ff.).

Wir können demnach nicht sagen, daß Jesus, was oft an dem Christentum, seiner Stiftung, getadelt worden ist, außer der Natur und dem natürlichen Leben und der wirklichen Welt gestanden habe. Im Gegenteil müssen wir behaupten: wer also forschend sein Auge auf den Menschen und den Dingen hat ruhen lassen und auch das Geringfügige seiner Beachtung wert gefunden hat, der hat die Natur und das natürliche Menschenleben lieb gehabt. Wer sagen konnte: „Kauft man nicht zween Sperlinge um einen Pfennig? Dennoch fällt derselbigen keiner auf die Erde ohne eueren Vater", und wem die Lilien auf dem Felde schöner gekleidet erschienen, als Salomo in all seiner Herrlichkeit, der hat die Natur empfunden und verstanden und geliebt. Aus Liebe zur Natur hat er freilich nicht der Menschheit den Rücken zugekehrt. Wenn sein Blick auf dem farbenreichen Gemälde ruhte, so ist ihm die Menschheit nicht, wie manchen Naturschwärmern, der häßliche dunkele Fleck darauf gewesen. „Ihr seid viel mehr wert als viele Sperlinge" heißt es.

In diesem Weltbewußtsein, in diesem Weltverständnis, in dieser Weltliebe — sagen wir immerhin so, da hier ein Mißverständnis unmöglich ist — ist denn nun Jesus mit allen gesunden und vollkommenen Menschen eins. Sonderlich ist das seine Verwandtschaft mit den Heiden oder Naturvölkern, welche ganz und gar in dieser Natur leben und über die Welt hinaus nichts haben. Das letztere gilt auch von den begabtesten und geistigsten unter den Naturvölkern und von ihren erhabensten Gedanken. Wenn die Hellenen ihren Götterolymp verehrten, so war derselbe nur die im hellenischen Geiste idealisierte natürliche Menschenwelt, welche die Künstler denn auch als solche darstellen durften. Und wenn Plato, ihr idealster Philosoph, jenseits dieser wirklichen aber vergänglichen Welt eine Welt der Ideen als den eigentlichen Grund und

Gegenstand der Philosophie annahm, so war das nur im Sinne des Philosophen ausgedrückt, was das religiöse Volk in seinen Göttern verehrte und was die Künstler in ihren schönen Gebilden darstellten. Die Naturvölker lebten in dieser Welt (vgl. Ephes. 2, 12); indem Jesus von Nahrung und Kleidung und den Bedürfnissen dieses natürlichen Lebens redet, fügt er hinzu „nach dem allem trachten die Heiden" (Matth. 6, 32); d. h. sie sind mit ihrem Sinnen und Denken in diese Welt gebannt; und was darüber hinausgeht, daß ist nur Sehnsucht und Wunsch nach einer besseren und bleibenden Welt und die poetische oder philosophische Gestaltung derselben. Aber es ist nur der Traum der Freiheit im Geiste des Gefangenen.[1])

3.

Wir dürfen zusammenfassend sagen: Die heidnische Menschheit und der natürliche Mensch überhaupt ist auch mit seinen edelsten Bestrebungen in Kunst, Wissenschaft und Religion an diese sinnenfällige Welt gebunden. Wie steht es nun mit Jesu, der, wie wir sahen, diese Welt gleichfalls zu würdigen verstand? Da haben wir nun eine erste große Thatsache festzustellen, die freilich in ihrer Vereinzelung auch als ein großes Rätsel erscheint. Wir sehen in Jesu einen Menschen, der diese Welt zu gleicher Zeit kennt und liebt und in ihr und für sie lebt und dennoch gänzlich über und außer ihr steht. Während er in dieser Welt ist und, wie sich ergab, offene Augen hat für alles, was in der Welt ist, trägt dennoch sein ganzes Leben, all sein Thun und Reden die Überschrift, die wir über dem Portale seiner Geschichte bei dem dritten Evangelisten finden: „Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist?" Eine andere Welt ist seine Heimat; aber es ist nicht ein fernes Land, nach dem er sich sehnte und das er erst zu erringen hätte, sondern diese Heimat ist sein Besitz; aus diesem Besitz, aus diesem eigentümlichen Sein heraus redet und handelt er. So ist er denn in der natürlichen Welt zugleich ein vollgültiger Bürger und ein Fremdling.

Aber tritt hier nicht ein, was Jesus selber gesagt hat: Niemand kann zween Herren dienen? Das würde eintreten, wenn diese zwei Welten oder Reiche einander nebengeordnet oder gar entgegengesetzt wären. Vielmehr ist das eine Reich dem anderen untergeordnet. Und die untere Welt streckt sich nach der oberen, um von ihr zur Vollkommenheit erhoben zu werden; die untere Welt ist der oberen nicht entgegengesetzt, sondern verwandt.

Sprechen wir es mit Einem Worte aus: Alles Irdische ist für Jesus nur ein Gleichnis der Welt, in welcher er sich wahrhaft heimisch weiß, und darum redet er in Gleichnissen. Damit ist aber nichts geringes gesagt und mehr, als daß er sich eines zweckmäßigen Unterrichtsmittels bedient habe.

[1]) Hat doch der Philosoph Lotze die Heidenvölker alle als naturtrunken bezeichnet, als nüchtern im Altertum nur das Volk Israel.

Alles, was dem natürlichen Menschen, was den Edelsten und Besten auf Erden der eigentliche Inhalt ihres Lebens, das Ziel ihres Strebens, der Gegenstand ihrer Wissenschaft und Kunst war und ist, dies alles ist für ihn nur Gleichnis eines Höheren. Das Brot, das wir essen, das Wasser, das wir trinken, das Licht des Himmels und das Salz der Erde, der Wein des Hochzeitsmahles, das Feierkleid, das wir an uns legen, der Hunger und Durst nach Speise und Trank, des Kaisers Zensusmünze, das Fischen im See Genezareth: das alles wird ihm zum Gleichnis. Alle Höhen und Tiefen des menschlichen Lebens: Trauern und Weinen, Hüpfen und Lachen, Krankheit und Gesundheit, Armut und Reichtum, das Spiel der Kinder auf den Straßen und die Politik der Mächtigen der Erde, die Abreise von Haus und die Heimkehr, Begräbnis und Hochzeit, der Gang des Verbrechers der sein Kreuz trägt zur Richtstätte und der Einzug des Davidssohnes in die Königstadt Jerusalem, das Verhältnis des Kindes zum Vater und des Vaters zu den Kindern, der Tempel zu Jerusalem, die Königspaläste und reichen Häuser samt ihrem Purpur und ihren weichen Kleidern, die übertünchten Gräber mit ihren vermodernden Gebeinen.

Welch ein Mensch, müssen wir bekennen, dem alles, was anderen Inhalt und Wert ihres Lebens und Daseins ist, nur zum Gleichnis eines Höheren werden konnte! Das ist ja freilich eine gewaltige Erniedrigung dieser natürlichen Welt. Mußte sich denn in der Entwickelung der Menschheit dasselbe wiederholen, was im einzelnen Menschen durch den Fortschritt vom Kinde zum Manne sich vollzieht? „Da ich ein Kind war, that ich wie ein Kind und hatte kindische Anschläge." Was ists, das ein Kind treibt? Es sind die kindlichen Spiele, die Gleichnisse des künftigen ernsten Lebens; sie stimmen den Klaggesang an und spielen einen Trauerzug, sie lassen den Hochzeitsreigen ertönen, sie stellen den Richter und den König dar. Wenn nun die Zeit gekommen ist, dann hat das Spiel ein Ende und der Ernst tritt ein. Ist denn in Jesus die Zeit gekommen, daß die Menschheit mündig geworden, sodaß alles, was sie bis dahin gelebt und gethan und gedacht hat, nun als ein Spiel und Gleichnis des wahren Lebens erscheint? Hat es einen Menschen gegeben, der das einer Welt zu sagen wagte? Heißt das nicht, einer Welt das Leben absprechen? Ja, eine Welt zum Gleichnis machen heißt allerdings: ihr das Recht nehmen, sich als höchstberechtigtes Leben geltend zu machen. Es ist damit nichts anderes gesagt, als was die riesenhaften Worte enthalten: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kind, Brüder, Schwestern, dazu auch sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein; und wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolget, der kann nicht mein Jünger sein" (Lk. 14, 26. 27). Was muß der für ein Äquivalent bieten können, der solches fordern darf! Petrus der Jünger fragt ihn im Namen der übrigen: „Siehe wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was

wird uns dafür?" Da antwortet er: „Wer da verlässet Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird Hundertfältiges empfangen und ewiges Leben ererben" (Matth. 19, 27 ff.). Wenn es also heißt: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach; denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden" (Matth. 16, 24. 25), so wird in der That gefordert, die alte Welt und das alte Leben und das alte Ich daranzugeben, um ein neues Leben zu gewinnen. Es wird gefordert, ein altes Leben so ernstlich aufzugeben, wie der Verurteilte, der sein eigen Kreuz auf dem Rücken tragend der Richtstätte zuschreitet.

Solche Forderung aber hat die alte Welt und Menschheit sich nicht ungestraft bieten lassen. Sie hat denjenigen, der sie aussprach und den man nicht für einen Wahnsinnigen erklären konnte, vielmehr selbst diesen Weg leiblicher Weise gehen lassen, den er seinen Anhängern geistlicher Weise zugemutet hatte. Er hat sein Kreuz zur Richtstatt tragen müssen und dort ist er, wie Paulus sagt, der Welt gekreuzigt worden und die Welt ihm. Das hat die alte Welt ihm angethan, vertreten durch den Hohenpriester Kaiphas und den römischen Prokurator Pontius Pilatus. Er, Jesus von Nazareth, hatte der alten Welt zugemutet, ein Gleichnis zu werden, d. h. ihr Leben zu verlieren, um ein höheres und ewiges zu gewinnen. Da erhob sie sich gegen ihn und vollzog die grausame Ironie an ihm, daß er vielmehr der Welt absterben mußte, als sollte sein Geschick nur ein neues Gleichnis und Beispiel werden für die alte Wahrheit, daß ein Mensch, der sich gegen bestehende und lebenskräftige Gewalten wendet, von ihnen zermalmt wird.

Aber über diese menschliche und gemeine Ironie hat sich eine göttliche und wunderbare erhoben. Gerade für den gekreuzigten Jesus sind Männer, wie Paulus, aufgetreten und haben seine Forderung, daß die alte Welt zum Gleichnis werden, also sterben müsse, mit solchem Erfolge fortgesetzt, daß die Welt sich ihr unterworfen hat. Und nun ist es geschehen, daß die Vertreter der alten Welt, welche Jesum durch die Kreuzigung aus ihr hinwegschafften, eben nur durch diese That einen Platz und eine Bedeutung in der neuen Welt gewonnen haben. Ohne jene That wären sie vergessen. Aber durch jene That ist es geschehen, daß Millionen und aber Millionen, die vom ganzen römischen Reich und seiner Geschichte kaum etwas anderes wissen, doch den Namen des Landpflegers Pontius Pilatus nennen und des Hohenpriesters Kaiphas gedenken. Und ist es nicht eingetreten, was Jesus erklärt hatte, „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden?" Ist nicht dadurch die alte, absterbende Welt von neuem geboren worden, daß sie sich durch das Evangelium

vom Kreuz zum Gleichnis hat machen lassen? Liegt es nicht als eine Thatsache vor unseren Augen, daß die große Heidenwelt, insonderheit die Kulturvölker, die das Christentum nicht angenommen haben, unausbleiblich dem Tode verfallen sind? Christwerden aber heißt hier nichts anderes, als daß dieses natürliche Leben mit all seiner Herrlichkeit zum Gleichnis herabgesetzt werde eines höheren Lebens, eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist, dessen Herr Jesus Christus ist.

Was ist denn nun aber, so müssen wir endlich fragen, diese neue Welt und dieses höchste Leben, dem zu Gunsten die alte Welt und das natürliche Leben zum Gleichnis werden soll? Nennen wir den Namen, den Jesus diesem Leben gegeben hat, vergessen wir aber zugleich nicht, daß auch dieser Name ein Gleichnis ist. „Das Reich Gottes" oder das „Königreich der Himmel" ist die neue Welt, die in Jesu Christo der alten gegenübertritt. Wenn wir bedenken, daß der König dieses Reiches Gott ist und daß seine Herkunft nicht die untere Welt, sondern die Himmel als die Wohnung des Allerhöchsten sind, so erkennen wir die Erhabenheit dieser neuen Welt über die alte. Aber warum mußte denn zu seiner Bezeichnung der Name „Reich" oder „Königreich" gewählt werden, ein Name, der doch in sonderlichem Sinne dieser Welt angehört, während dem inneren Wesen dieses neuen Lebens z. B. das Gleichnis und der Name „des Vaterhauses Gottes" mehr entspricht, als jener, wie denn im Gebet der Reichsgenossen der König nicht als König, sondern als „Vater" angeredet wird? Jesus hat diesen Namen nicht willkürlich gewählt, sondern vom Alten Testament und von der Überlieferung seines Volkes empfangen. Und so hat er ihn denn ebenso wie den Namen des Christus, des gesalbten Königs dieses Reiches aufgenommen, wenngleich mit beiden Namen auf seiten seiner Gegner arge Mißverständnisse und arge Absichten sich verknüpften. Ja in Einer Richtung — und keineswegs bloß in dieser Einen — mußte dieser Name zur Anwendung kommen, weil ihn in derselben kein anderer ersetzen konnte. Es war die Zeit gekommen, in der die ganze alte Welt mit all ihrem Leben und Streben, mit all ihren Leistungen auf den Gebieten natürlichen Lebens in dem Einen großen Weltreich der Römer zusammengefaßt war. Dies Reich der Römer war die Macht, welche nicht nur alle entgegenstehenden Reiche und Staaten, sondern auch alle menschliche Kultur und alle Einrichtungen menschlichen Lebens sich unterworfen hatte. So konnte denn eine neue Welt und eine neue Macht, von der die alte Welt überwunden werden sollte, nicht treffender bezeichnet werden, als mit dem Namen eines „Reiches" oder „Königreiches." Das gilt aber ebenso für die eigentlichen Römer und Unterthanen jenes Weltreiches, wie für die Juden, die sich nicht als Glieder desselben betrachten konnten, sondern sich in Widerspruch gegen dasselbe wußten. Sollte Israel nicht vom Weltreich der Römer verschlungen werden gleich anderen

Volkstümern und Königreichen, so mußte allerdings aus jenem einzigartigen Volke ein Königreich hervorgehen, welches den Kampf mit dem Weltreich zu bestehen im stande war. Es war die Zeit gekommen, in welcher Daniels Weissagung von den Weltreichen und dem Herrscher aus des Himmels Wolken in Erfüllung gehen sollte. Wenn dieses „Reich der Himmel", das Daniel in Gestalt eines Menschensohnes auf des Himmels Wolken erblickte, nicht erschien und das Volk Gottes vor dem Weltreich rettete, das alles auf Erden zermalmte, dann ward auch Israel zermalmt und alle Weissagungen nichtig, die von einem Reiche des Davidssohnes gesagt waren, dem die Heiden und der Welt Enden zum Eigentum werden sollten.

So mußte denn Juden wie Heiden die neue Welt, von der Jesus predigte, in dem Gleichnis eines Reiches entgegentreten. Aber keineswegs ist der große Inhalt dieser neuen Welt in die Grenzen dieses Gleichnisses eingeschlossen. Das ganze Universum muß, wie sich schon ergeben hat, die Bilder hergeben, solchen Inhalt darzustellen. Das Himmelreich ist das große Saatfeld Gottes, dessen Acker die Welt und dessen Säemann der Menschensohn; es ist der Weinberg des Herrn. Es wird verglichen dem Senfkorn, dem kleinsten unter den Samen der Gartengewächse, das aber zum zweigereichen Baume emporwächst, daß auch die Vögel des Himmels sich unter seinem Dache bergen. — Aber auch das Pflanzenreich ist nicht reich genug, die Farben für dies große Gemälde zu liefern. Jesus greift hinauf nach dem Himmel und in die Tiefen der Erde und des Meeres. Was das Salz im irdischen Gebrauch ist, das ist das Himmelreich einer Welt. Ohne das Himmelreich würde die sich selbst überlassene Welt eine in sich verwesende sein. Was die Sonne am Himmel der Welt ist, das ist dem Reiche der Geister die Sonne, die mit der neuen Welt aufgegangen ist. Es ist die kostbare Perle, die alle Reichtümer der Welt an Wert überwiegt. — Doch erst das Menschenleben vermag die ausreichenden Gleichnisse zu bieten. Das Himmelreich ist das wahre Vaterhaus und die ewige Heimat. Hier gilt: „bittet, so wird euch gegeben werden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden; oder welcher Mensch ist unter euch, den sein Sohn um ein Brot bittet und er wird ihm einen Stein geben, oder den er um einen Fisch bittet und er wird ihm eine Schlange geben? So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnt dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten" (Matth. 7, 7 ff.). In diesem Vaterhause sind viel Wohnungen, und in ihm werden auch die verlorenen Söhne wieder aufgenommen, die ihr Gut in der Fremde verpraßt haben (Lk. 15, 11 ff.). Das Himmelreich ist kein Arbeitshaus, wo nach den Leistungen gelohnt wird, sondern die Familie Gottes des Vaters, in welcher die geringsten und unmündigsten am höchsten geachtet werden (Matth. 18 u. 20). Alle menschlichen Verschiedenheiten aber,

wie sie die alte Welt darbietet zwischen Herren und Knechten, Hellenen und Barbaren, Juden und Heiden, werden im Vaterhaus aufgehoben in die brüderliche Liebe und Einheit (Matth. 8,11). — Endlich wird auch der Höhepunkt menschlichen Lebens, das bräutliche Verhältnis, zum Gleichnis des neuen Lebens. Es ist der Gipfel des natürlichen Lebens, weil Kraft und Schönheit hier zusammengehen, und auch das vergängliche, todverfallene Geschöpf sich schöpferisch erweist und Anspruch auf Fortdauer erhebt, wenigstens im Erzeugten. Wie aber die „Hochzeit" das menschliche Leben auf seiner Höhe zeigt, so das Hochzeitmahl das Zusammenströmen aller irdischen Güter und die Erscheinung höchster menschlicher Freude. Dies alles nun, höchstes menschliches Leben und Seligkeit, wird zum Gleichnis des neuen Lebens und der neuen Welt, als deren Herold Jesus von Nazareth auftrat. Die ganze Menschheit ist die Braut, und ein himmlischer Bräutigam will sie einführen in dieses Leben der Liebe und Seligkeit. So steht denn also nichts in dieser natürlichen sichtbaren Welt so hoch, daß es nicht im Munde Jesu zum Gleichnis würde für eine neue unsichtbare Welt, in die er einführen will.

4.

Aber müssen wir denn nicht im Namen dieser sichtbaren und wirklichen Welt Verwahrung einlegen gegen solche Erniedrigung? Heißt denn: sie zum Gleichnis machen, nicht, ihr den wahren Wert absprechen? Wenn das Licht der Sonne selbst nur Gleichnis eines unsichtbaren Lichtes ist, wird dann nicht das Licht zum Schatten herabgesetzt? Hat es nicht vollkommen Wert in sich selbst, wenn es einem sonnenhaften Menschenauge begegnet und die ganze Natur ihm erhellt? Hat nicht die Herrlichkeit der Lilien auf dem Felde Wert genug, wenn des Menschen Blick daran mit Wonne hängt, und der fröhliche Gesang der sorglosen Vögel unter dem Himmel, wenn er ins Ohr der Menschen schallt? Ists nicht genug, daß der Wein des Menschen Herz erfreut und das Brot seine Glieder stärkt; müssen sie noch zu Zeichen himmlischer Gnaden, zu Gefäßen ewiger Güter werden? Oder bedarf die Liebe des Bräutigams und der Braut noch eines anderen Sinnes, als des Einen und unendlichen, den alle Dichter von Anbeginn der Welt in immer neuen Liedern besungen und niemals ausgesungen haben?

Hier scheint Hellas, das Land und Volk dieses natürlichen Lebens, in gerechtem Widerstreit gegen den jüdischen Propheten sich zu erheben. Dieser Welt gehören wir an; aus dem Staube dieser Erde sind wir geworden, zu ihm kehren wir zurück. Diese Himmelssonne scheint unseren Freuden, unseren Leiden. Mit Alkäus und Anakreon wollen wir den Wein dieses Lebens trinken und uns freuen, solange der Tag des Lebens dauert. Denn freilich es kommt die Nacht. Und auch für Hellas ist sie eilends gekommen. Darum

dem Dichter unserer Tage, der nun einmal das Leben Griechenlands nicht meinte entbehren zu können, nichts übrig blieb, als in den Tod sich zu sehnen, da er zu jenem Leben kommen wollte:

„Mich verlangt ins bessre Land hinüber
Nach Alkäus und Anakreon,
Und ich schlief im engen Hause lieber
Bei den Heiligen von Marathon!
Ach, es sei die letzte meiner Thränen
Die dem heiligen Griechenlande rann,
Laßt, ihr Parzen, laßt die Scheere tönen,
Den mein Herz gehört den Toten an."

Ja, wenn der Tod nicht wäre und sein Stachel und die Vergänglichkeit aller Dinge, dann wären jene Gleichnisse auch nicht gesprochen worden. Nun aber gilt: Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen; und das Wort des Psalmisten: Sie grünen auf am Morgen wie Gras, das am Morgen grünet und blühet und des Abends abgehauen wird und verdorret. Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen. Unsre Missethat stellest du vor dich; unsre unerkannte Sünde in das Licht deines Angesichtes (Ps. 90, 5—8).

Und hat man das nur in Israel gefühlt? Ist das dem lebensfrohen Hellas nicht eindringlich gewesen? Die Sünde als Ursache des Todes hat Hellas freilich nicht gefühlt, wie das jüdische Volk, denn ihm fehlte die Offenbarung des Gesetzes. Aber wohl den Tod. Warum hätte denn das hellenische Volk zu den unsterblichen Göttern gebetet und nach ihrem Leben sich gesehnt und warum Platon nach dem Schauen der ewigen Ideen? In der Blüte griechischen Lebens haben die edelsten Geister die Nichtigkeit alles Irdischen gefühlt und sich aus dieser Welt des Scheines und der Lüge in eine Welt der ewigen Wahrheit, heiße sie nun der Olymp oder das Reich der Ideen, hinübergeflüchtet. Denn wenn Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Selig euere Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören! Denn wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte [1]) haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört" (Matth. 13, 16. 17), so dürfen wir wohl sagen: es hat auch unter den Heiden „Propheten und Könige im Reiche des Geistes" gegeben, die da begehrt und sich gesehnt haben, das zu schauen, was Jesus seine Jünger schauen läßt. Und sie haben es nicht geschaut.

Was hat nun Platon, diese höchste Blüte des griechischen Geistes, zu schauen *begehrt*? Ja, wohl ist ein gewaltiges *Begehren* in ihm gewesen, eine heiße Liebe. Wenn Philosophie Liebe zur Weisheit heißt, so ist sie vor

[1]) oder wie Lukas hat: „Könige" (10, 24).

allen, die diesen Namen tragen, in Platon, den man den göttlichen nannte, gewesen. Liebe und Sehnsucht nach der Wahrheit, welche ist das Ewige, das Gute, das Schöne. Das herrlichste Denkmal solcher Liebe hat Platon im Symposion gesetzt. Wie entsteht denn solche Liebe? Sie stammt aus dem göttlichen Ebenbild, das auch in den Heiden nicht gänzlich verfehrt ist. Weil auch sie Söhne des Vaters sind, wenn auch verlorene, so ist ihnen eigen ein Verlangen nach dem Schönen und nach dem Guten und nach dem Wahren. So sucht nun das Menschenherz nach dem, was ihm fehlt, nach dem ewigen Schatz; es sucht in allen Gebieten irdischen Wesens und Lebens.

Es sucht nach dem Schönen und findet seine Spuren überall im Reiche der Natur und der Menschheit und in diesem Suchen liegt der Glaube, daß wenn es gefunden sei, es auch das Bleibende und Ewige sein müsse. Denn so ist das Schöne, daß es, wie selbstgenügsam, göttlich ausruht in sich selbst. „Was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst",[1]) als bedürfe es nicht des Fortschrittes mehr, aber erleide auch nicht die Vergänglichkeit und den Tod. Doch solcher Glaube wird betrogen. Denn das Schöne kommt nur als ein hinschwindend Bild; wohl zeigt es sich, aber nur um die Sehnsucht reger zu machen, nicht um sie zu stillen. Es ist in allem Schönen dieser Welt doch ein Geschmack wie Meereswasser, das den Durst nur steigert. Die ewige, unvergängliche Schönheit wird nicht sichtbar.

Und zum Guten wendet sich der Mensch und sucht danach bei seinen Brüdern und bei sich; und wieder ist ja der Glaube da, daß das Gute in sich selbst den Wert habe, unvergänglich zu sein und nicht zu sterben; und wenn einer das Gute ergreife, so schwinge er sich damit aus der Welt der Eitelkeit hinüber ins wahre Reich des Seins. Aber wo ist denn dieses Gute in dieser Welt? O Spuren genug! „Auch ihr, die ihr arg seid, wisset euern Kindern gute Gaben zu geben." Vater- und Mutterliebe und edele Freundschaft und was dergleichen mehr ist. Aber es ist auch das keine Brücke über den Strom der Vergänglichkeit. Es ist ja wahr: das Gute ist wert, daß es bestehe und bleibe ewiglich, denn es ist das Göttliche. Aber das menschliche Gute muß nicht rein sein, weil es so eilends dahin schwindet. Es gilt doch nun einmal: „Alles was besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht." Es muß das Gute so gemischt sein mit dem Argen, daß jenes von diesem mit herein gerissen wird in das gemeinsame Grab alles Irdischen.

Und wie steht es endlich um die Erkenntnis der Wahrheit? Wohl hat das griechische Volk, das Volk der Philosophen, darnach gerungen mit Aufbietung aller Kräfte. Es ist ein wunderbares Schauspiel, wie die Hellenen, von denen Paulus sagt, daß sie nach Weisheit streben, ihre besten Helden auf

[1]) Nach Mörike.

diesen Kampfplatz senden, die Burg der Wahrheit zu erobern. Von allen Seiten wird sie berannt, und wenn der Vordermann erlegen ist, dann tritt der Hintermann ein. Und immer gewaltigere Geister stellen sich zum Kriegsdienst, von Joniens Naturphilosophen zu Heraklit, dem tiefsinnigen, und von Pythagoras bis zu Sokrates. Und über alle erhebt sich Plato, der göttliche. Jene alle haben gesäet; er ist der reiche Erbe, der die Ernte dieser Geistessaaten einsammelt. Und was ist die Frucht dieses Feldes, auf dem so hochbegabte gearbeitet haben? Es sind die Platonischen Ideen.

Ja, es war eine Ernte, es war nicht ein bloßes Nichts und eine philosophische Verzweifelung, mit welcher die Entwicklung der griechischen Philosophie ihre Höhe erreichte. Es ist hier doch anders, als da die Alte Welt zu Ende ging und der verlorene Sohn auch alles verpraßt hatte, was er mitgenommen aus dem Vaterhaus und in guten Zeiten dazu erworben hatte. Es kam diese Zeit und in ihrem Namen hat ein Pilatus den vollständigen Bankerott der alten Welt in der Frage ausgesprochen, die zugleich frivol und verzweifelt ist: Was ist Wahrheit? Es gibt hier auf Erden überhaupt keine Wahrheit, nichts Gewisses und Ewiges, an das man sich halten könnte. Dahin mußte es kommen mit der alten Welt und mit ihrem Besitz von Wahrheiten, nach dem Worte Jesu: Wer da hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird auch das noch genommen, was er hat.

Aber wir fragen noch einmal: Was war jene Ernte der griechischen Philosophie, die wir als die Platonischen Ideen bezeichnet haben? Auf die Frage des Pilatus: Was ist Wahrheit? hatte Platon noch eine Antwort: die Idee ist Wahrheit. Wir aber haben ein Recht zu fragen: Was ist die Idee?

Mit der Gewißheit eines Propheten, mit der Sicherheit eines Auges, das sonnenhaft ist vom ewigen Licht, hat Platon durch die Vergänglichkeit und Wandelbarkeit irdischen Wesens und Lebens hindurchgeschaut in das Ewige. Es ist unmöglich, daß das Schöne ins Häßliche sich verwandele, als wäre die Häßlichkeit das Ziel der Schönheit; es ist unmöglich, daß das Gute durch sich selbst dem Bösen verfalle, als habe das Gute nicht in sich selbst den Wert, zu bestehen. Es kann keine Wahrheit sein und erkannt werden, wenn es kein anderes Sein und Wesen gibt, als diese Welt, die nur ein großer Strom der Vergänglichkeit ist. Was ist denn Wahrheit, muß man fragen, der Mensch in seiner Lebensblüte, in seiner Kraft und Schönheit, oder der Leichnam, der zu Staub und Asche wird? Der Leichnam ist doch die furchtbare, unwiderlegliche Anklage, daß jene Schönheit und Herrlichkeit des Lebens nichts anderes sei, als eine große Lüge. Denn wenn sie ja Wahrheit wäre, wie könnte sie sich denn in ihr Gegenteil verwandeln? So endet alles Licht des Tages in der Nacht.

Das ist nun das prophetische Wesen Platons, daß er nicht abließ hindurchzudringen durch solche Finsternis nach einem Schimmer ewigen Lichtes.

Es muß die menschliche Seele ein Stück ewiger Wahrheit haben, sonst verkümmert sie. Wenn sie von Gott stammt, dem ewigen Licht, dann kann sie nicht bestehen ohne einen Strahl dieses Lichtes. Und durch die Nacht des Heidentums sind dem forschenden, sehenden Auge Platons aufgegangen ewige Sterne, selbst Propheten einer jenseitigen Welt. Das sind die Ideen. Was hier im eilenden Laufe des Werdens und Vergehens an uns vorübereilt, das hat zu seinem Urgrund, ohne den es nicht wäre, ewige und vollkommene Gestalten. Durch das Werdende und Vergehende blickt hindurch Ewiges und Göttliches; und das Irdische hat nur soviel Sinn, soviel Wahrheit, soviel Schönheit und Gutes, als es Teil hat an jenen ewigen Wesenheiten. Diese ewigen Ideen, die Urbilder alles Natürlichen, die vollkommen sind und bleibend, sie gilt es zu erkennen, wenn die Erkenntnis zu ihrem Inhalt Wahrheit haben muß. Von dem Einzelnen und Vergänglichen, das auch immer das Unvollkommene ist, muß sich der Geist hinwegwenden; nicht verwirrt werden darf er durch das Viele, welches doch zugleich das Verschwindende ist, er muß hindurchschauen in das Urbild, das den vielen unvollkommenen Abbildern zu Grunde liegt. So werden alle wirklichen Dinge und Erscheinungen zu Monden herabgesetzt, die nicht ihr eigenes Licht haben, sondern nur ein fremdes empfangen und darum auch ein wechselndes. Die Ideen sind die ewigen Sonnen. So schaute der Hellene seine herrlichen Götterbilder an als die sichtbar gewordenen ewigen Ideen und Ideale einer Menschenwelt, die hier unten immer nur auf dem Wege ist von der Wiege zum Grabe. Jene Bilder dagegen erzählen von einem Himmel der unsterblichen Götter, in dem kein Wechsel des Lichts und der Finsternis. Was nun dem Volke der Griechen von den Künstlern greifbar und tastbar vor Augen gestellt wurde zum Zeugnis und als Bürgschaft für eine bessere und unvergängliche Welt, das schaute Platon als ein Prophet, ohne solchen sinnlichen Anhaltes, ohne solcher Wunder der Schönheit zu bedürfen. Hinter all dem Werden und Vergehen, hinter all den Unvollkommenheiten des wirklichen Daseins leuchteten ihm auf die Ideen als die ewigen Werdegründe alles Seins.

Aber, so fragen wir endlich, welcher Art war denn dies Schauen Platons? Wir haben ihn einen Propheten Griechenlands genannt und haben ein Recht dazu, wie denn der Apostel Paulus in solcher Weise den Athenern ihre Dichter vorhält (Apostelg. 17, 27. 28). Doch wenn nun Jesus selbst von den Propheten und Gerechten des Alten Testamentes sagt, daß sie begehrt haben zu sehen und zu hören, was seine Jünger sehen, und haben es nicht gesehen und gehört, sie die doch ein festes prophetisches Wort Gottes des höchsten gehabt haben, was muß dann von jenem hellenischen Propheten gelten? Zwischen dieser Welt und dem Reich der Ideen ist ein tiefer Abgrund befestigt, also, daß ein Übergang nicht möglich ist. Wohl ist ein Hinüberschauen möglich,

wie dem reichen Mann gestattet war, den Lazarus zu sehen in Abrahams Schoß. Aber nur ein Schauen von ferne ist es. Auch nicht ein Tropfen lebendigen Wassers kann von drüben herüberkommen. In all ihrem Geistesreichtum vermochten die Griechen nicht jenen Abgrund zu überbrücken; wohl konnten sie das Reich der Ideen erblicken und in ihnen Zeugen einer anderen Welt; aber sie konnten nicht hinaufsteigen. Und wiederum konnte kein Bote kommen aus jener Welt, wie der reiche Mann darum bittet. Es ist ihnen nicht gegeben worden. Aber mit gewaltiger Sehnsucht haben sie begehrt zu sehen, was den Jüngern offenbart worden, und als Zeugen solcher Sehnsucht haben wir Platon aufgeführt. Von den Jüngern nun heißt es: Selig eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören; denn wahrlich ich sage euch, viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen.

Was sehen denn die Jünger und was hören sie? Sie sehen und hören ihn, den König des Himmelreichs, der da ist das Brot und Wasser des Lebens, das Licht der Welt, der Säemann der ewigen Saat, der Arzt aller von Sünde und Tod vergifteten, der Bräutigam der erlösten und geheiligten Menschheit. Leibhaftig steht er vor ihnen, mit den Händen zu betasten, Fleisch und Bein, kein Gespenst, dieser Jesus von Nazareth, und bezeugt sich als den Herzog und Herrscher einer ewigen, unsichtbaren Welt, die doch so wirklich und wesentlich ist, daß alles am Himmel und auf Erden nur als ein verschwindendes Gleichnis von ihr gelten kann. Welch eine ungeheure Thatsache! Und eine Thatsache, geschichtlich so unanfechtbar, als überhaupt die Geschichte Thatsachen enthält. Denn diese Gleichnisse sind nicht gefälscht. Es hat sie niemand erfinden können außer ihm, der sie gesprochen hat. Denn welcher Mensch, außer dem Einen, der die Kirche auf Erden gegründet hat, hätte solches für sich in Anspruch genommen, König des Himmelreichs zu sein und Bräutigam der Menschheit? Hier liegt ein Rätsel vor, wie die Geschichte kein größeres kennt. Hat es denn auch nur einigen Grund, was man behauptet hat, Jesus sei nichts anderes gewesen als ein weiser Lehrer, wie Sokrates und Platon, und habe auch für nichts anderes gehalten sein wollen; nur die übertriebene Verehrung seiner Anhänger habe ihm nach seinem Tode übermenschliche Eigenschaften beigelegt? Nun steht es aber geschichtlich unzweifelhaft fest, daß Jesus jene Gleichnisse gesprochen hat. In diesen Reden macht er die ganze Natur und das natürliche Leben der Menschheit zu Einem großen Gleichnis und Bild der ewigen und unvergänglichen Welt. Und von dieser ewigen himmlischen Welt redet er nicht, wie Platon von den ewigen Ideen, als wie von etwas Fernem und Jenseitigem. Nicht mit seiner Phantasie und Sehnsucht schwingt er sich wie der Dichter oder Philosoph in geweihten Stunden aus der unteren, natürlichen Welt in das Reich der Ideen und Ideale, sondern das Reich der Himmel ist

seine Heimat. Wie er als Knabe schon im Tempel von sich sagt: Muß ich nicht sein in dem, das meines Vaters ist? so ist nicht die natürliche Welt, sondern das Reich der Himmel sein Vaterhaus.

Aber er ist nicht etwa bloß ein Bürger dieses himmlischen Reiches oder ein Kind von den unzähligen Kindern des himmlischen Vaters. Nein! er ist der König dieses Reiches, er ist der Schöpfer dieser Welt; nicht zur Saat gehört er, sondern Er ist der Säemann. Die Menschenkinder allzumal sind als die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen die Braut; Er ist allein der Bräutigam.

5.

Noch einmal kehren wir schließlich zu dem Verhältnis zurück, in welches Natur und Reich Gottes zu stehen kommen. Gewiß ist es zunächst eine Erniedrigung, welche über die Natur und das natürliche Leben der Menschheit ergeht, sofern deren Inhalt zum Gleichnis des Reiches Gottes herabgesetzt wird. Aber hier gilt: wer sich erniedrigt, der soll erhöht werden. Ist denn nicht die natürliche Welt von sich selbst der Vergänglichkeit preisgegeben? Trägt sie nicht als Bild und Überschrift das Wort des Propheten: „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen?“ — Indem nun Jesus diese Welt zum Gleichnis macht, erhöht er sie vielmehr, statt daß er sie erniedrigte. Denn nun wird sie in sein Wort gefaßt, von welchem im Unterschiede von dieser Welt gilt: „Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündiget ist“ (1 Petri 1, 24. 25; vgl. Jesaia 40, 6. 7). Indem Jesus die Natur zum Gleichnis eines ewigen und göttlichen Reiches macht, erhebt er sie in Verwandtschaft mit diesem, stiftet er in ihre irdische Vergänglichkeit himmlisches Leben, spricht er der natürlichen Sehnsucht nach ewigem Leben die Hoffnung und die Gewißheit des Lebens zu, das den Tod überwindet.

Wenn Jesus sein Wort, jenes Wort des Lebens, zum Samenkorn des Reiches Gottes macht und in den Acker dieser natürlichen Welt hineinstreut (Matth. 13, 37), so erfüllt er damit die Weisſagung des Lebens, die in dem natürlichen Samenkorn liegt, sofern es durch Sterben zum Leben emporbringt (vgl. 1 Kor. 15, 36. 37). Wenn er seine Jünger das Licht der Welt nennt, sofern sie Christusträger sind, so erfüllt er die Sehnsucht des natürlichen Menschen nach einem „ewigen Lichte“, auf welches hin die „ewigen Sterne“ nur weissagen. Denn sie selbst sind nicht das „ewige Licht“, wie uns die Wissenschaft belehrt, sondern müssen einmal sich verzehren, wie alle Lichter. Aber auch wenn sie es wären, was wäre Menschen damit geholfen, deren Augensterne doch alle im Tode brechen. Wenn er das irdische Hochzeitmahl zum Gleichnis des Himmelreichs macht, sich selbst aber den Bräutigam der von ihm erlösten und geheiligten Menschheit nennt, so erfüllt er die Weisſagung, die in der

großen und umfassenden Poesie jenes natürlichen Verhältnisses liegt. Mit der Hochzeit wird das menschliche Wesen zu der ihm erreichbaren Vollkommenheit erhoben und dadurch die ganze Welt in gewisser Weise verklärt. Die Dichtkunst ist die Dollmetscherin solcher Seligkeit. Ohne Christus, den Bräutigam, würde dies alles ein nichtiges Spiel der Phantasie, ein eiteler Traum sein.

Indem Jesus in Gleichnissen lehrt, macht er die Natur zu einer großen Weissagung, die im Reiche Gottes ihre Erfüllung findet. So tritt die Naturoffenbarung neben die Offenbarung Jehovahs im Alten Testament. Und wie Jesus von der letzteren gesagt hat: „Ich bin nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen", so hätte er auch von der ersteren sagen können: „Ich bin nicht gekommen, die Natur und ihre Gesetze, noch was sie in ihrer Poesie weissagt, aufzulösen, sondern zu erfüllen." Denn in seinen Gleichnissen hat er diese Erfüllung vollzogen. Durch sie allein wird was dem Veralten und Vergehen unterliegt, erneut und unvergänglich gemacht. Wie Jesus seinen Jüngern sagt, daß sie durch Wohlthun aus dem irdischen und vergänglichen Reichtum sich Beutel machen sollen, die nicht veralten, unvergängliche Schätze im Himmel (Lk. 12, 33). Ohne jene Erfüllung und Erneuung kann auch der reichste Schatz hier auf Erden nicht vorhalten. Denn es ist der Schatz des verlorenen Sohnes. Es gilt das Wort Jesu: „Wer da hat, dem wird gegeben werden; wer aber nicht hat, dem wird noch das genommen werden, was er hat" (Matth. 13, 12). So haben Griechen und Römer trotz Platon und Aristoteles mit der Pilatusfrage geendigt.

Wo dagegen zu dem Alten das Neue, zur Weissagung die Erfüllung hinzugetreten ist, da ist das Alte selbst erneut und wertvoll geworden. Was ist aus dem Alten Testament bei den Juden geworden? Der Talmud, eine Pyramide, an der die Jahrhunderte gearbeitet haben, um darin das Buch des Lebens als Mumie zu vergraben. Welche Bedeutung dagegen für Leben und Wissenschaft das Alte Testament unter den christlichen Völkern habe, bedarf nicht der Ausführung. Und wiederum ist an den christlichen Völkern in Bezug auf die Natur wahr geworden: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das übrige hinzugegeben werden." Erkenntnis der Natur und Herrschaft über die Natur ist Sache der christlichen Völker, nicht aber der naturtrunkenen Heiden.

Wer ist der wunderbare Mensch, der es wagen konnte, die Natur zum Gleichnis zu machen, zur Weissagung, deren Erfüllung das Reich sei, welches er selbst bringt? Auf dem Wege zur Beantwortung dieser Frage haben wir uns zunächst mit der ähnlichen Frage zu beschäftigen: Wer ist der wunderbare Mensch, der von der Geschichte des Volkes Israel, von Gesetz und Propheten, zu sagen gewagt hat: Sie hat geweissagt, und ich bin die Erfüllung?

Viertes Kapitel.

Jesus und das Alte Testament, Weissagung und Erfüllung.

1.

Aus dem Reiche der Natur treten wir in das Gebiet der Geschichte. Herrscht in jenem das Bleibende und die regelmäßige Wiederkehr, so in diesem die Veränderung. Dem unaufhaltsamen Hinschwinden des einzelnen Menschenlebens, dem rastlosen Vorwärtsstreben der Menschheit gegenüber in der Geschichte scheint uns die Natur wie still zu stehen, und wir flüchten aus der Unruhe des Menschenlebens und des Kampfes müde in ihren Frieden. So freute sich Israel der Ruhe unter dem Feigenbaum und Weinstock; und seine Propheten schauten aus der Not der Gegenwart hin auf dies selige Bild des Friedens und der Lebensfülle und weissagten auf Grund desselben dem bekehrten Volke (1 Kön. 4, 25; Micha 4, 4; Sach. 3, 10). — Die Naturwissenschaft belehrt uns freilich, daß auch die Natur in einer stetigen Veränderung begriffen ist, die nur den einzelnen Menschengeschlechtern sich nicht bemerklich macht, und daß das Wort „Naturgeschichte" einen viel tieferen und umfassenderen Sinn hat, als gewöhnlich damit verbunden wird. Die gegenwärtige Welt hat nicht eine ewige Vergangenheit und wird nicht in Ewigkeit dieselbe bleiben. Die Sonne glüht und strahlt ihre Wärme nicht ohn' Ende aus; wie jedes Feuer muß sie sich einmal entzündet haben, um endlich zu erlöschen.[1]) Mit dieser Erkenntnis stimmt das Alte und das Neue Testament zusammen. So knüpft denn auch Jesus in seinen Reden vom Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs an die Erzählung des Alten Testaments von letzten Umwälzungen an, von der großen Flut (Matth. 24, 37 ff.) oder auch von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas (Lk. 17, 28 ff.). Jene Endumwälzung der jetzigen Welt

[1]) So erklärte schon Newton, daß demselben Naturgesetze, welchem das Küchenfeuer unterstellt ist, auch das Sonnenfeuer gehorche.

aber wird nicht bloß auf unsere Erde beschränkt sein, sondern wenn die Erde erbeben und das Meer brausen wird, werden auch der Himmel Kräfte sich bewegen (Lk. 21, 25 f.; vgl. Joel 3, 4; Jesaia 34, 4).

Man hat alle Ursache, sich darüber zu verwundern, daß die h. Schrift eine Erkenntnis besitzt und in jenen Urzeiten schon auf die einfachste Weise ausgesprochen hat, welche erst der Neuzeit im Zusammenhang mit der Entdeckung des Gesetzes von der Metamorphose der Kräfte aufgegangen ist. Wichtig aber ist vor allem, zu bedenken, daß jene Erkenntnis nicht für sich allein dasteht, wie in der gegenwärtigen Naturwissenschaft, welche eben nur von der Natur als solcher, die ohne Gott und ohne Hoffnung ist, zu reden weiß. Diese Erkenntnis kann ja, da sie es nur mit der der Vergänglichkeit unterworfenen Natur zu thun hat, keinen anderen Inhalt als Tod haben. In den Reden Jesu dagegen erscheint die Natur, Himmel und Erde, in engster Verknüpfung mit dem Menschengeschlecht, wiederum dieses aber nicht als ein bloßer Teil der Natur und daher gleicher Vergänglichkeit unterworfen, sondern durch seinen Zusammenhang mit Gott und in seiner kindlichen Unterordnung unter Gott als Haupt und Herrscher der Natur. Da nun der ewig lebendige Gott auch nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, so wird jener Tod der Natur, bei welchem die Naturwissenschaft stehen bleibt, für die an Gott hangende Menschheit zu einem Übergang aus dem ausgelebten, der Erhaltung nicht werten Leben zu einer neuen höheren herrlichen Lebensstufe. Und so werden denn in jenem Zusammenhange der Menschheit mit Gott auf Grund des Glaubens und der Hoffnung Vorgänge dieses vergänglichen natürlichen Lebens zu Gleichnissen und Weissagungen jenes seligen Überganges zu einem neuen unvergänglichen Leben. Indem Jesus von den erschreckenden Zeichen und Erscheinungen des Endes dieses Zeitlaufs spricht, fordert er die Seinigen auf, darin nichts anderes zu erblicken, als was die Menschen jetzt im Knospen und Sprießen der Bäume erkennen, die Zeichen des kommenden Lenzes, oder in den Wehen des kreisenden Weibes, die sicheren Zeichen, daß ein neuer Mensch in die Welt geboren werden soll (Lk. 21, 29 ff.; Matth. 24, 8).

So nahe hangt in den Reden Jesu — und zwar im Einklang mit dem Alten Testament — die Geschichte der Menschheit mit der Naturgeschichte zusammen. Ebenso können wir darauf hinweisen, daß die Naturanschauungen Jesu und seine dem Naturleben entnommenen Gleichnisse zum Teil eine neue Beleuchtung dadurch empfangen, daß sie Jesu nicht bloß von der Natur, sondern zugleich von der Geschichte seines Volkes, wie dieselbe in der heiligen Schrift niedergelegt ist, dargeboten wurden. Wenn Jesus vom Weinberg redet, in dem der Herr desselben seine Knechte und endlich seinen Sohn sendet, um die ausbedungene Frucht von den Weingärtnern zu holen, so knüpft er damit an ein schon vom Propheten Jesaia gewähltes Gleichnis an (Matth. 21, 33 ff.;

Jeſ. 5, 1 ff.). Desgleichen wenn er zu den Töchtern Jeruſalems von ſeinem Gang zur Kreuzigung redend ſagt: „ſo das geſchieht am grünen Holz, was ſoll mit dem dürren geſchehen?“ ſo ſteht in ſeiner Erinnerung das Bild ſeines Volkes, wie es der Pſalm 80 malt, der herrliche Weinſtock, „der mit ſeinem Schatten die Berge bedeckte und mit ſeinen Reben die Zedern Gottes“, aber auch die Drohungen des Propheten Ezechiel, daß das dürre Holz der Weinreben im Unterſchiede von anderem Holz zu nichts anderem zu brauchen ſei, als zum Verbrennen (Lk. 23, 31; Pſ. 80, 9 ff.; Ezech. 15, 1 ff.; 19, 10 ff.). Oder wenn Jeſus das eigenartige Gleichnis vom Senfkorn als Bild des Himmelreichs ausſpricht, ſo iſt wohl das zu Grunde liegende Naturbild ſelbſt ſein urſprüngliches Eigentum, aber die Ausführung desſelben lehnt ſich nicht bloß an einen ähnlichen Gedanken und ähnliche Worte der Propheten Jeſaia und und Ezechiel an, welche von einem zarten Wurzelſchößlein oder ausgebrochenen Reislein reden, das zur großen Zeder aufgehen und die Vögel des Himmels aufnehmen ſoll, — ſondern gar an den Traum des Weltherrſchers Nebukadnezar, der ſich und das große Weltreich als einen mächtigen Baum inmitten der Erde ſchaut, wie er bis an den Himmel reicht und ſich bis ans Ende der Erde ausbreitet und die Vögel des Himmels unter ſeine Zweige aufnimmt (Matth. 13, 31 f.; Lk. 13, 19; Mk. 4, 32; Jeſ. 11, 1; Ezech. 17, 22 f.; Dan. 4, 9).[1])

Wir empfangen wohl ſchon hier den Eindruck, daß Jeſus, wie ihm die Natur und das natürliche Menſchenleben nahe ſtand und bekannt war, nicht minder ſich im Alten Teſtamente und in der Geſchichte ſeines Volkes heimiſch gewußt haben werde. Doch hier gilt es, uns näher davon zu überzeugen, und zwar reden wir zunächſt vom Einzelnen und Mannigfaltigen, vom weiten Umfang ſeiner Kenntnis.

2.

Jeſus redet vom Anbeginn der Dinge, wie die Schrift ihn bezeugt, da Gott, der Schöpfer, Mann und Weib ſchuf und die Ehe einſetzte; er unterſcheidet von dieſer Gottesordnung das Geſetz Moſis vom Scheidebrief, welches die Herzenshärtigkeit des Volkes berückſichtigt (Matth. 19, 4 ff.; 1 Moſ. 1, 27; 2, 24; 5 Moſ. 24, 1 ff.). Er gedenkt des erſten Mordes, den das erſte Buch, und des letzten Mordes, den das letzte Geſchichtsbuch der Schrift erzählt, beide verübt von den Gottloſen an den Frommen und Propheten, des Mordes Abels und des Prieſters Zacharias (Matth. 23, 35; 2 Chronik 24, 20 ff.). Er ſpricht von den Tagen Noahs und Lots, von der Sintflut und dem Untergange Sodoms (Lk. 17, 26 ff.). Er erkennt den hohen Vorzug der Abſtammung von Abraham an (Lk. 13, 16) und ſpricht von der Gottesgemeinſchaft, in welcher

[1]) Daß für das Gleichnis Jeſu auch das Jeſaiawort in Betracht komme, darauf möchte ſchon das ἀναβήσεται von Jeſaia 11, 1 LXX in Mk. 4, 32 hinweiſen.

die Patriarchen gestanden haben, über welche daher als eine Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott der Tod keine Gewalt hat (Matth. 22,32; vgl. 2 Mos. 3,6); sie ist also auch im Jenseits vorhanden (Lk. 16,22; Matth. 8,11).

Nicht minder ist er in den folgenden Büchern Mosis zu Hause. Er gedenkt mehrfach der Zehngebote (Matth. 5,21 ff.; 19,18 f.; 15,4; 2 Mos. 20,12 ff.; 21,17). Wie er die schon oben berührte Offenbarung Gottes im brennenden Busche erwähnt (Lk. 20,37; 2 Mos. 3,6), so schließt er die Einsetzung seines heiligen Mahles an das große Opfer an, durch welches der erste oder alte Bund gestiftet ward (Matth. 26,28; Lk. 22,20; 2 Mos. 24,8). Auch erwähnt er des Opfers der Schaubrote und der darauf bezüglichen Gesetzesbestimmung (Matth. 12,4; 2 Mos. 29,33). — Er erinnert den vom Aussatz gereinigten an die Forderung, welche sich im Levitikus findet (Matth. 8,4; 3 Mos. 14,2) und entnimmt diesem Buche das große Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (Matth. 5,43; 19,19; 3 Mos. 19,18). — Dem vierten Buche Mosis entnimmt er die Anordnung, welche den Priestern befiehlt, am Sabbat Opfer zu bringen (Matth. 12,5; 4 Mos. 28,9 f.). — Häufiger gebraucht Jesus des letzten Buches Mosis. Schon dem Versucher gegenüber dienen ihm die zwei großen Worte: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeglichem Worte, das aus dem Munde Gottes geht" und „Du sollst den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen" (Matth. 4,4.10; 5 Mos. 8,3; 6,13). An 5 Mos. 15.11 klingt das Wort an: „Arme habt ihr allezeit bei euch" Matth. 26,11. An 5 Mos. 18,13 knüpft er sein Wort an; „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Matth. 5,48). Aus dem Liede Mosis (5 Mos. 32,5.20) nimmt er das Scheltwort an das Geschlecht seiner Zeit (Matth. 17,17). — Er kennt die Geschichte Davids und Salomos, denn er erinnert daran, wie jener im Hunger die Schaubrote aß angesichts des Hohenpriesters Abjathar (Mk. 2,25 f.; 1 Sam. 21,6 f.; 22,20 ff.); und wie der Ruf der Weisheit Salomos die Königin des Südens an seinen Hof geführt habe (1 Kön. 10,1; Matth. 12,42); oder er erinnert einmal an die Herrlichkeit des Hofes Salomos. (Matth. 6,29; vgl. 2 Chron. 9,13 ff.). Er weist auf das Geschick der Propheten in Israel hin, wie es sonderlich die geschichtlichen Bücher berichten (Matth. 5,12; Mk. 6,4). Dazu vergleiche man vornehmlich die Geschichte des Propheten Elia (1 Kön. 19,10) und die Erzählung von dem Prophetenmörder, dem König Manasse (2 Kön. 21,16). Oder er lehnt seine Worte an die Worte eines Propheten, dessen nur im zweiten Buche der Chronik gedacht ist (Matth. 24,7 u. Parall.; 2 Chron. 15,2 ff.).

Welch eine Fülle von Beziehungen aber ergibt sich in den Reden Jesu zu den Psalmen und prophetischen Schriften! Wenn es bedeutsam ist für das Wesen des Reiches Gottes und die Predigt Jesu, daß die letztere in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums gegenüber den Forderungen und Droh-

ungen des Gesetzes mit Seligpreisungen beginnt, so wird es nicht ganz bedeutungslos sein, daß das erste Wort dieser Predigt sich an das erste Wort des ersten Psalms anlehnt (Matth. 5, 3; Ps. 1, 1). Daß aber diese Anlehnung nicht zufällig oder rein äußerlich ist, das beweist der wesentliche und inhaltliche Zusammenhang der Seligpreisungen mit den Psalmen. So ergibt eine nähere Untersuchung, daß sogleich der zweite Makarismus: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich ererben" nicht bloß die Wiedergabe eines Psalmwortes ist (Ps. 37, 11), sondern sich wie aus diesem großen und herrlichen Psalm, aus dem auch Paul Gerhards bekanntestes Lied entsprungen ist, hervorgewachsen und denselben wie eine Frucht in sich zusammenfassend darstellt (vgl. Ps. 37, 11. 22. 29. 34). Desgleichen hat das Wort: „Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen" zur Grundlage eine Reihe von Psalmworten (Matth. 5, 8; Ps. 24, 4; 51, 12; 73, 1; 17, 15; 11, 7). Aus einem Psalm, der die Stadt Jerusalem, da Gott wohnt, preist und die Frommen auffordert, Zion zu umwandeln, ihre Mauern zu betrachten, entnimmt Jesus den herrlichen Namen Jerusalems als „der Stadt des großen Königs" (Matth. 5, 15; Ps. 48, 3). Aus einem Psalm stammen die erhabenen Worte, die er, wie der Schluß der Bergpredigt enthält, als Richter an jenem Tage für die Heuchler haben wird (Matth. 7, 23; Ps. 6, 9). Er wendet Psalmworte an im Kampf mit seinen Gegnern; so in der Streitfrage von Davids Sohn und Davids Herrn (22, 43 ff.; Ps. 110, 1); so das Wort vom Munde der Kinder und Säuglinge (21 16; Ps. 8, 3); oder das Wort von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben und der zum Eckstein geworden ist (21, 42; Ps. 118, 22 f.). Einen Psalm — aber freilich noch mehr, wovon später — berührt er, wenn er, als ein der Verurteilung verfallener Angeklagter vor dem Hohenpriester und dem Synedrium stehend, seine Richter vor das Gericht des „Menschensohnes" fordert, der von jetzt an zur Rechten der Macht sitzen wird (26, 64; Ps. 110, 1). Und wiederum eines Psalmwortes bedient er sich, um nach der Anklage gegen Jerusalem, die Prophetenmörderin, und der Weissagung ihres Endes die unvergängliche Hoffnung seines auserwählten Volkes auf ein Ende in Gnaden auszusprechen (23, 39; Ps. 118, 26). Psalmworte sind sein Gebet in der letzten Not; mit dem zweiundzwanzigsten Psalm ruft er Gott um Hilfe an und gewinnt er die Zuversicht, daß ihn Gott nicht verlassen habe (27, 46; Ps. 22, 2); mit einem Psalmwort übergibt er Gott seinen Geist (Lk. 23, 46; Ps. 31, 6). Und damit sind die Beziehungen auf die Psalmen keineswegs erschöpft. Wenn Jesus von der Gewalt redet, die er seinen Jüngern über die Mächte des Bösen gegeben hat, so spricht er diesen Gedanken im Anschluß an denselben Psalm aus, dem einst der Versucher das Wort entnahm, mit welchem er ihn zum Mißbrauch seiner Gewalt verführen wollte (Lk. 10, 19; Ps. 91, 13; Matth. 4, 6; Ps. 91, 11). Und wenn er die höchste Forderung an seine Jünger richtet, welche seiner Hingabe für sie in den Tod entspricht, näm-

lich sich selbst zu verleugnen, ihre Seele um seinetwillen zu verlieren und dadurch für die Ewigkeit zu gewinnen, so begründet er das mit einem Psalmwort, welches aussagt, daß kein Gut der Welt und auch keine Menschenseele eine andere Seele vom Tode und Zorne Gottes erlösen kann (Matth. 16, 26; vgl. 20, 28; Ps. 49, 7 ff.).

Womöglich noch reicher und mannigfaltiger ergeben sich die Beziehungen der Reden Jesu zu dem Propheten Jesaia, und zwar zu seinen beiden großen Teilen. Mit der Predigt Jesu in der Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth eröffnet der Evangelist Lukas die prophetische Thätigkeit Jesu in Galiläa (Lk. 4, 16 ff.). Diese Predigt ergeht auf Grund von Jesaia 61, 1 ff. Denn was der Prophet vom angenehmen Jahr des Herrn und vom erlösenden Wirken des Knechtes Jehovas geweissagt hat, das erklärt Jesus in seinem Kommen und Thun erfüllt. Wenn aber da die Rede ist von dem mit dem Geist des Herrn Gesalbten, welcher den Armen das Evangelium zu predigen, die Traurigen zu trösten und die Gefangenen zu erlösen hat (Jes. 61, 1. 3), was eben alles Sache des großen Jubeljahrs ist, so erkennt man leicht, daß Jesus im Eingang der Bergpredigt an diese Worte ebensowohl anklingt (vgl. Jes. 57, 13—15), als an die oben besprochenen Psalmworte (Matth. 5, 3. 5). Die Seligpreisungen selbst wollen ja nichts anderes sein, als der Ausdruck dessen, daß nun das große Jubeljahr, die allgemeine restitutio in integrum, die Beglückung der Armen, die Befreiung der Gefangenen, die Tröstung der Betrübten gekommen ist. Und das ist eben Inhalt des Evangeliums (Jes. 61, 1; Mk. 1, 14. 15), wenn dasselbe sagt: das Himmelreich ist da. Damit ist die wirkliche und thatsächliche Tröstung des Volkes gegeben — nämlich das Ende des Kampfes, der Sieg und das Reich —, von der die ersten Worte des zweiten Jesaia reden, an welche der Täufer Johannes mit seiner Predigt anknüpfte, wie wiederum Jesus des letzteren Worte wiederholte (Jes. 40, 1. 3; Matth. 3, 1 ff.; 4, 17; vgl. Jes. 59, 20). — Der frühere Jesaia aber bleibt keineswegs zu Gunsten des späteren für das erste Auftreten Jesu unberücksichtigt. Wenn nämlich der Evangelist Matthäus in dem Rückzug Jesu nach Galiläa und in seiner Übersiedelung von Nazareth nach Kapernaum am See Genezareth die Erfüllung der bekannten Worte des ersten Jesaia erblickt vom Lande Sabulon und Naphthali, vom Meeresweg, vom Galiläa der Heiden und vom Volke dieser Gegenden, das im Finstern sitzt und über die nun das große Licht aufgeht (Matth. 4, 12 ff.; Jes. 9, 1 f.), so haben wir allen Grund anzunehmen, daß er damit nur ausgesprochen hat, was Jesum wirklich bestimmt hat, jene Gegend und jenen Ort zu wählen. Dabei wird vorausgesetzt, daß ihn Jerusalem abgewiesen (vgl. Joh. 2, 13 ff.) und daß Nazareth, die Vaterstadt, ihn verachtet hat (Matth. 13, 54 ff.; Mk. 6, 1 ff.; Lk. 4, 16 ff.). So wählt er denn Kapernaum, die Stadt am See und die Stadt des „Meeresweges", der vom Mittelmeer nach Mesopotamien führt, statt des für sich gelegenen Nazareth, weil es ihm darum zu

thun war, von dieser Handels- und Verkehrsstadt aus das ganze Gebiet der Gegenden zu durchwandern, die der Prophet genannt hat. Es wußte sich aber Jesus mit seiner prophetischen Thätigkeit zunächst auf das heilige Land beschränkt und „auf die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Matth. 10, 6; 15, 24); so begann er, nachdem er von den schlechten Hirten in Jerusalem abgewiesen war, bei dem Teil des Hauses Israel, der von den Leitern in Jerusalem am meisten vernachlässigt und verachtet war, unter dem doch aber wiederum viele sich fanden, welche jene Lüge der Pharisäer, daß sie und ihre Herde gesund seien und des Arztes nicht bedürften (Matth. 9, 12), sich nicht zu eigen gemacht hatten. Seine prophetische Thätigkeit in Galiläa entsprach also ganz dem Geiste, der ihn mit seiner frohen Botschaft zuerst an die Armen, an die Mühseligen und Beladenen sich wenden ließ (Matth. 5, 3; 11, 5. 28; Lk. 6, 20). Und mit der Wahl Kapernaums zu seiner Heimat- und Berufstadt war er sich ebenso bewußt, das Jesaiawort durch die That zu erfüllen, als das Sacharjawort vom sanftmütigen Friedenskönig durch seinen Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff.; Sach. 9, 9).

Mit derselben Jesaiastelle, über die er in Nazareth predigt (Lk. 4, 16 ff.), der er aber in bedeutsamer Weise Worte aus dem ersten Teil des Jesaia anfügt, beweist Jesus dem unmutigen Täufer, daß in seinem Thun und Wirken unzweifelhaft das Reich Gottes gekommen — wenn auch noch nicht vollendet sei (Matth. 11, 4 ff.; vgl. 12, 28; Jes. 61, 1; 29, 8. 9; 35, 5 f.). Ging doch gerade des Täufers Predigt von dem Propheten Jesaia aus. So möge er sich auch an dem genügen lassen — statt sich an ihm zu ärgern —, der gerade dieses Propheten Weissagungen erfülle. Ebenso klingt er an ein Wort des Jesaia an, wenn er den feindseligen Pharisäern das Dasein des Reiches Gottes in Israel aus den Thatsachen seiner Dämonenaustreibungen beweist; er muß erst den Starken gebunden haben, um die Beutestücke austeilen zu können (Matth. 12, 28 f.; Lk. 11, 20 ff.; Jes. 49, 24 f.).

Mit Worten des Propheten schilt er die pharisäische Art seines Volkes, wenn er sagt: Trefflich hat Jesaia über euch Heuchler geweissagt u. s. w. (Matth. 15, 7 ff.; Jes. 29, 13); schilt er sein Geschlecht das „ehebrecherische“ (Matth. 12, 39; 16, 4; Jes. 57, 3), spricht er aber auch das Gericht der Verstockung über das Geschlecht aus (Matth. 13, 14 f.; Jes. 6, 9 ff.). Und aus demselben Kapitel, dem er die Worte entnimmt: „dieses Volk ehret mich mit seinen Lippen“, nimmt er auch die Worte von der Belagerung und Zerstörung Jerusalems (Lk. 19, 43. 44; Jes. 29, 3. 4). An Jes. 5, 1 ff., das Gleichnis vom Weinberg, der Härlinge brachte, knüpft Jesus sein Gleichnis von den Weingärtnern, die dem Herrn des Weinbergs die Früchte verweigerten (Matth. 21, 33 ff.). An Jesaiastellen denkt er, wenn er der Richtung der Pharisäer als einer Pflanzung, die Gott nicht gepflanzt hat, das Schicksal der Ausrottung weissagt (Matth.

15, 13; Jes. 60, 21; 61, 3); wenn er die Pein der Verdammnis schildert, wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlischt (Mk. 9, 48; Jes. 66, 24).

Man kann nicht sagen, daß unser Prophet in irgend einer Zeit der Lehrthätigkeit Jesu zurücktrete. Er gebraucht ihn ebenso häufig im Anfang wie in der mittleren Zeit und am Ende. Neben den angeführten Worten aus der frühesten Zeit denke man an das Wort: „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank" (Jes. 66, 1; Matth. 5, 34 f.); oder an die Bedeutung, die Jesus seinen Jüngern zuspricht: „Ihr seid das Licht der Welt"; sie lehnt sich an das Wort Jehovahs zu seinem Knecht: „Es ist ein Geringes, daß du mein Knecht bist, aufzurichten die Stämme Jakobs; ich habe dich auch zum Licht der Völker gemacht, daß du seiest mein Heil bis an der Welt Ende" (Jes. 49, 6; Matth. 5, 14); oder gar an das Wort für den Täufer, der sich weigert, Jesum zu taufen (Matth. 3, 15; Jes. 56, 1). An Jes. 55, 10 f. knüpft sich die Grundanschauung des Gleichnisses Jesu vom Worte als dem Samen (Matth. 13); an Jes. 41, 14 klingt er mit dem Trostworte an die seinigen an: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde!" (Lk. 12, 32).

Mit dem Worte, das der Prophet im Namen Jehovahs zu Gunsten Eliakims, des Sohnes Hilkia, sagen muß: „ich will den Schlüssel zum Hause Davids auf seine Schulter legen u. s. w." berührt sich das Wort an Petrus: „ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben u. s. w." (Matth. 16, 19; Jes. 22, 22). — Nicht minder endlich liegt Jesu unser Prophet nahe in der letzten Zeit. Indem er die Tempelreinigung vollzieht, weist er auf das Jesaiawort zurück: „mein Haus soll ein Bethaus genannt werden" (Matth. 21, 13; Jes. 56, 7). An Sprüche Jesaias von der Ewigkeit des Wortes Gottes, das durch die Propheten ergeht, schließt sich Jesu Versicherung, daß wohl Himmel und Erde vergehen werden, seine Worte aber nicht (Matth. 24, 35; Jes. 40. 7. 8; 51, 6). So werden wir uns auch nicht verwundern, wenn er schließlich das Wort aus einem der wichtigsten Kapitel des Jesaia, welches von den Leiden des Knechtes Gottes handelt, auf sich angewendet hat: „er ward unter die Übelthäter gerechnet" (Lk. 22, 37; Jes. 53, 12); denn es wird sich noch ergeben, daß jenes Kapitel für Jesu Bewußtsein von seinem Leiden eine viel größere Bedeutung hat, als eine oberflächliche Betrachtung annimmt. Mit den hier aufgeführten Entlehnungen oder Berührungen zwischen den Reden Jesu und unserem großen Propheten ist nämlich dieser Zusammenhang keineswegs erschöpft. Es liegt vielmehr noch ein anders gearteter vor, von dem erst die Rede sein kann, wenn diese Übersicht des Alten Testamentes, bei der es auf das Einzelne und Mannigfaltige ankommt, durchgeführt ist. Soviel aber ist schon jetzt gewiß, daß wenn man Jesaia den Evangelisten unter den Propheten genannt und dabei an die Fülle herrlicher Verheißungen gedacht hat, die dann in der Geschichte Jesu und im Inhalte des Evangeliums ihre Erfüllung ge-

funden haben, diese Bezeichnung auch darin ihre Bestätigung findet, daß keine prophetische Schrift so vielfach und mannigfaltig in den Reden Jesu wiederklingt, als wie unser Prophet.

Es ist mit der geschichtlichen Stellung und der ganzen Beschaffenheit der beiden anderen, ihrem Umfange und ihrer kanonischen Stellung nach dem Jesaia am nächsten stehenden Propheten gegeben, daß Jesus von ihnen nicht einen ähnlichen Gebrauch gemacht hat. Eine wörtliche und namentliche Anführung, wie Matth. 13, 14 oder 15, 7 aus Jesaia vorliegt, wie sie aber auch aus mehreren kleineren Propheten vorhanden ist, findet aus Jeremia und Ezechiel in den Reden Jesu nicht statt. Dennoch fehlt es keineswegs an Beziehungen, vornehmlich zum Propheten Jeremia. An Jer. 6, 16 klingt Matth. 11, 29 an; aber auch Mk. 1, 17 an Jer. 16, 16. Sonst tritt dieser Prophet wie Ezechiel mehr in größeren altteſtamentlichen Zusammenfassungen auf, von denen später noch die Rede sein wird. So das Wort vom Tempel als der Mördergrube Jer. 7, 11 verbunden mit Jes. 56, 7 in Matth. 21, 13; oder das jeremianische Wort vom Neuen Bunde (31, 31) in den Einsetzungsworten vom h. Mahl. Das gilt auch von Ezechiel, wie Ezech. 17, 22 f. schon oben angeführt worden ist; oder das Wort vom grünen und dürren Holz, welches an Ezech. 21, 3 anklingt (Lk. 23, 31); oder das Wort von der Belagerung Jerusalems an Ezech. 4, 2 (Lk. 19, 43). Wir werden also diesen Propheten wieder begegnen.

Aus Hosea entnimmt Jesus das große Wort „Frömmigkeit, d. i. hier Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" gegen die Pharisäer (Matth. 9, 13; 12, 7; Hos. 6, 6). Aber auch das andere: „Ihr Berge fallet über uns u. s. w." an die Töchter Jerusalems (Lk. 23. 30; Hos. 10, 8). In bedeutsamer Weise ist aber gerade auch Hosea im Zusammenhang mit anderen altteſtamentlichen, besonders prophetischen Schriften verwertet. Ähnlich erscheint der Prophet Joel mit seiner Weissagung vom Tage Jehovahs in den Zukunftsreden Jesu beachtet (Joel 2, 10; 3, 4; 4, 15; Matth. 24, 29; Mk. 13, 25).

Der Prophet Jona nimmt eine ganz besondere Stellung ein. Denn es werden nicht sowohl Worte aus der prophetischen Schrift angeführt, als vielmehr die prophetische Persönlichkeit, ihr eigentümliches Geschick und ihre ganze Paradoxie zum Vorbilde erhoben. Jona selbst, der Prophet, ist „das Zeichen", das Gott in neuteſtamentlicher Unbeschränktheit und Vollkommenheit, in göttlicher Kraft und Heiligkeit durch die Geschichte und die Person Jesu wiederkehren läßt. Davon später.

An Micha 3, 12 erinnert Matth. 23, 38; 24, 2. An Micha 6, 8 Matth. 23, 23; Lk. 11, 42. Aus Micha 7, 6 hat Jesus Matth. 10, 35 f. genommen.

Eine sehr hervorragende Bedeutung hat wiederum der Prophet Sacharja für Jesu Bewußtsein gehabt. Jesus vollzieht selbst bei seinem Königseinzug

in Jerusalem, was der Prophet darüber geweissagt hat (Sach. 9, 9; Matth. 21, 2 ff.). Dasselbe Wort des Propheten aber, das den verheißenen König von Zion als „gerecht und demütig" schildert, hat er im Sinn, wenn er sich selbst „sanftmütig und demütig" nennt und als solcher die Mühseligen und Beladenen herbeiruft, wenn er von einem „Joch" redet, das der König ein Recht hat aufzulegen, das aber als ein Joch dieses Friedenskönigs sanft und leicht ist. Ja auch die Versicherung Jesu, daß die Mühseligen in ihm Erquickung finden werden, knüpft an das Prophetenwort an, sofern es enthält, daß dem Könige als einem gerechten die göttliche Hilfe nicht fehle (Sach. 9, 9; Matth. 11, 28. 29. 30).

Wie Jesus das Wort von dem demütigen König von Zion, der auf einem Esel seinen Einzug hält, durch sein eigenes Thun zur Erfüllung bringt, so erklärt er ausdrücklich ein anderes Wort unseres Propheten als eine Weissagung, die in seinem Todesleiden in Erfüllung gehe, das Wort vom Schwert, das den Hirten schlagen solle, so daß dann die Schafe der Herde sich zerstreuen müssen (Sach. 13, 7; Matth. 26, 31). Was dort vom Friedenskönig und hier vom guten Hirten, der Jehovah am nächsten steht, gesagt ist, das bezeichnet Jesus gleichermaßen als auf seine Person geweissagt. Aber auch das Trostwort an die Jünger: „Nach meiner Auferweckung will ich euch voranziehen nach Galiläa" (Matth. 26, 32) schließt sich an die Fortsetzung jener Weissagung an, wonach es trotz dieser letzten und größten Zerstreuung des Volkes Gottes an einem Volke Gottes nicht fehlen wird (Sach. 13, 9); denn jenes „Voranziehen" ist noch im Sinne des Hirtenausdrucks gemeint. Doch es wird von diesen Gedanken an einem späteren Orte wiederum die Rede sein.

Ist der Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein Jesu und dem Propheten Sacharja in den beiden besprochenen Punkten ein unleugbarer, so werden wir eine weitere und häufigere Bezugnahme wahrscheinlich finden. Bei dem Worte Jesu an die Pharisäer, daß sie Minze, Dill und Kümmel verzehrten, das Schwerere des Gesetzes aber: rechtes Richten, Barmherzigkeit und Treue vernachlässigen, wird neben Hosea 12, 7; Micha 6, 8 in erster Linie an Sach. 7, 9. 10 zu denken sein. — Das Wort Jesu an die Jünger von dem Glauben, der wenn auch nur groß wie ein Senfkorn den vor ihnen liegenden Berg versetzen werde, erinnert an Sach. 4, 7 (Matth. 17, 20); das wird eine spätere Besprechung näher erweisen. — Das Wort Jesu vom Abbrechen des Tempels und Aufbau desselben in dreien Tagen (Matth. 26, 61; vgl. Joh. 2, 19) ist nicht gesprochen worden ohne Beziehung auf die Weissagung Sacharjas von dem Manne, dessen Name Zemach d. i. Sproß, welcher den Tempel Jehovahs bauen werde (Sach. 6, 12 f.). — Auch für das Verständnis von Matth. 26, 28 wird Sach. 9, 11 in Betracht kommen.

Endlich ist für das Verständnis der Zukunftsrede Jesu das Schlußkapitel

des Propheten (Sach. 14) von ganz hervorragender Bedeutung. Da von diesen letzten drei Stellen in einem späteren Zusammenhang eingehender die Rede sein wird, so möge hier nur der Übersicht wegen nebeneinandergestellt werden Sach. 14, 5 LXX mit Matth. 24, 30 f.; 25, 31 f.; Sach. 14, 7 mit Matth. 24, 36; 25, 13; Mk. 13, 33. 35; schließlich Sach. 14, 4 mit Matth. 24, 3. Die ganze Zukunftsrede Jesu ruht insofern auf Sach. 14, als Jesus mit Rücksicht auf dies Wort, daß Jehovahs Füße in jener letzten Zeit auf dem Ölberg stehen werden, wenn auch mit einem noch weit reicheren alttestamentlichen Hintergrund sich auf den Ölberg begeben hat, um seinen Jüngern das Geheimnis der Zukunft mitzuteilen.

Auch der letzte der Propheten, Maleachi, nimmt im Bewußtsein Jesu seine besondere Stelle ein. Matth. 8, 11 geht auf Mal. 1, 11 zurück; vgl. Jes. 45, 6; 49, 12; im Munde Maleachis wie Jesu ertönt zugleich eine Drohung gegen Israel und eine segenvolle Verheißung an die Heiden. — Deutlich angezeigt und von jeher bekannt ist die andere Stelle unseres Propheten, auf welche sich Jesus beruft, um Johannes, den Täufer, als den Gottesboten zu bezeugen, der auf den Tag Jehovahs vorbereiten soll (Mal. 3, 1. 2; Matth. 11, 10; Lk. 7, 27). Aber auch diese Stelle wird noch zu besprechen sein.

Wir treten schließlich an das merkwürdige Buch heran, dessen Geistesgehalt ihm von jeher ebenso reichlich Freunde und Bewunderer erworben hat, als es dem Geschichtsforscher kritische Schwierigkeiten vorlegt, an das Buch Daniel. Soviel ist gewiß, daß diese Schrift auch für Jesus eine hervorragende Bedeutung gehabt hat. Darauf weist schon das Wort Matth. 24, 15; vgl. Mk. 13, 14 hin; das zeigt ein kurzer Überblick. Aus Daniel stammen Einzelzüge der Zukunftsreden Jesu, wie das Wort von der gewaltigen Trübsal, dergleichen nie gewesen ist (Matth. 24, 21; Dan. 12, 1); oder das Wort von dem entgegengesetzten Ergehen im Jenseits (Matth. 25, 46); und das Wort von der Herrlichkeit der Gerechten im Jenseits (Matth. 13, 43; Dan. 12, 3 LXX). Hier sind, wie man sieht, drei aufeinander folgende Verse unseres Buches in den Reden Jesu berührt; man vgl. noch Matth. 24, 13 und Dan. 12, 12. Auf Matth. 13, 32 und Dan. 4, 9 ist schon oben verwiesen worden. — Viel wichtiger aber sind die Beziehungen unseres Buches zu so inhaltreichen und umfassenden Namen und Begriffen, wie sie uns in den Reden Jesu begegnen, als da sind: „Völkerzeiten" (Lk. 21, 24), „das Reich der Himmel" oder „Reich Gottes", „der Menschensohn". Es soll hier kurz von dem ersten Begriff die Rede sein, indem wir damit gewissermaßen den Übergang zu einem folgenden Abschnitt machen, welcher sich mit der Art der Verwendung des Alten Testamentes beschäftigen wird, nachdem bis hieher von dem weiten Umfang der Benutzung desselben die Rede gewesen ist.

Einmal nur bekanntlich kommt jenes Wort „Völkerzeiten" im Munde

Jesu vor, und zwar in einer Zukunftsrede, wie sie uns das Lukasevangelium überliefert hat. Es heißt da, daß der mit der Zerstörung Jerusalems anhebende Zustand der Vernichtung des jüdischen Staatstums und der Herrschaft der Weltvölker über die heilige Stadt andauern werde, bis „Völkerzeiten" voll und damit vorübergegangen sind. Hier kann man nun recht sehen, in welch gedankenreicher Zusammenfassung Jesus das Alte Testament gebraucht. Denn dieses eine Wort gibt eine großartige Gedankenreihe, welche sich durch das ganze Buch Daniel hindurch erstreckt, in denkbar kürzester Form wieder. Es ist einer der wichtigsten Gedanken dieses Buches, welcher sich vornehmlich auf dem grundlegenden Gesichte von den in Gestalt reißender Tiere auftauchenden Weltreichen in Kap. 7 (vgl. Kap. 2) erbaut, daß die Weltreiche ihre bestimmten Zeiten des Aufblühens und Vergehens haben, während das Reich Gottes ein ewiges und immerwährendes ist. Das Reich Gottes ist aber nach Daniel ebenso wie nach dem Neuen Testament organisch mit dem Volke Israel verknüpft; das ist das zuvorerkannte Volk, das nicht auf die Dauer und in definitivem Sinne von Gott verworfen sein kann. Daher Jesus an unserem Orte, gerade wie Paulus Röm. 11, 1 ff., von dieser Verheißung eines Geschichtsausganges in Gnaden redet, jener, indem er von einer Erfüllung der „Weltvölkerzeiten" redet, nach welcher also die Zeit Israels und Jerusalems wieder oder überhaupt erst anheben wird, dieser, indem er sagt, daß ganz Israel gerettet, weil bekehrt werden solle, wenn die Fülle der Völker ins Reich Gottes eingegangen sein werde (Röm. 11, 26). — Fragt man nun nach Anfang und Ausdehnung der „Völkerzeiten", so wird man nicht das Recht haben, bis auf den Turmbau zu Babel zurückzugehen,[1]) sondern im Sinne des Buches Daniel von der ersten großen Weltmonarchie, nämlich der des Babyloniers Nebukadnezar ausgehen müssen. Vorher war doch eben ein Königreich Israels unter David und Salomo möglich und wirklich. Mit dem babylonischen Weltreiche aber, dem das medische, persische und endlich das vierte, das griechisch-römische als abschließendes, klassisches und dauerndes folgt, hat die Selbstständigkeit des jüdischen Volkes ihr Ende erreicht. Und zwar hat sich durch das griechisch-römische Weltreich nur endgültig an Israel und Jerusalem vollzogen, was durch Nebukadnezar begonnen war. Die Völkerzeiten erstrecken sich aber seitdem und dauern, solange die auf griechisch-römischer Kultur, Staats- und Rechtsbildung erwachsenden Volkstümer Lebenskraft und sittliche Berechtigung haben. In derselben Zeit geht das Christentum seinen Gang und vollführt seine Mission (vgl. Matth. 24, 14). Ist die letztere erfüllt, d. h. ist die Fülle der Völker eingegangen (Röm. 11, 25) und ist andrerseits jene natürliche Völkerentwickelung zu ihrem Ende gekommen, wie einst die Entwickelung des

[1]) So Hofmann zu der Stelle in seinem Kommentar über das Lukasevangelium S. 502.

Altertums auf der Höhe des römischen Reiches, dann soll Jerusalems wieder gedacht werden und es hebt eine neue Weltzeit an, in welcher sich erfüllt, was Dan 7, 27 geweissagt ist, daß das Reich und alle Gewalt dem heiligen Volke des Höchsten gegeben werden soll.[1])

Überblicken wir nun den gesamten Umfang der hier aufgefundenen Beziehungen der Reden Jesu zum Alten Testament, so liegt es freilich in der Natur der Sache, daß die eine oder andere derselben in Zweifel gezogen werden kann. Da es sich aber um eine so große Zahl handelt, so wird dadurch die Grundlage unserer geschichtlichen Untersuchung und der daraus hervorgehenden Schlußfolgerungen in keiner Weise erschüttert werden. Allerdings kommt hier noch in Betracht, daß die obige Sammlung ihren Gegenstand keineswegs erschöpft, indem einesteils die Erforschung unseres Gebietes noch eine sehr unvollkommene ist, andrerseits in den folgenden Ausführungen sich auch in stofflicher Hinsicht noch einiges hinzufinden wird, was für dieselben zurückgehalten worden ist. Immerhin gibt uns obige Übersicht zu der Bemerkung Veranlassung, daß Jesus, so reichhaltig und umfassend auch sein Gebrauch des Alten Testamentes ist, der Teile desselben sich keineswegs unterschiedslos bedient habe. Es sind die fünf Bücher Mosis, die Psalmen und die Propheten im engeren Sinne des Wortes, die in unverkennbarer Weise hervorragen. Und auch innerhalb des Pentateuchs läßt sich beobachten, daß erstes, zweites und fünftes Buch den mittleren voranstehen, wie wiederum der Prophet Ezechiel oder auch selbst Jeremia in keiner Weise mit dem Propheten Jesaia verglichen werden können. Für Jesus ist die Schrift nicht ein Gesetzbuch gleichwertiger Teile gewesen, sondern ein Gewächs, ein Leib mit ungleichwertigen Gliedern. Wenn nun Jesus von gewissen Büchern keinen Gebrauch gemacht zu haben scheint, wie z. B. vom Buche Hiob oder von den Sprüchen Salomos, so wäre es zwar durchaus unberechtigt, diesen Schriften darum für das Neue Testament und das Christentum alle Bedeutung abzusprechen, aber wir werden doch wohl nicht irren, wenn wir denselben innerhalb des Organismus der Schrift eine ergänzende oder ausführende, also untergeordnete Bedeutung zuschreiben. So großartig und glänzend z. B. auch vornehmlich durch seine poetischen Schilderungen das Buch Hiob sich im Alten Testamente hervorhebt,

---

[1]) Zu Lk. 21, 24: „Jerusalem wird von den Völkern zertreten werden, bis daß „καιροὶ ἐθνῶν“ erfüllt sind“: vgl. für den Gebrauch von „καιροί“ Dan. 4, 22 „ἑπτὰ καιροί“; 7, 12 „ἕως καιροῦ καὶ καιροῦ“; 7, 22 „ὁ καιρὸς ἔφθασεν“; 7, 25 „καιρὸς καὶ καιροὶ καὶ ἥμισυ καιροῦ“; 7, 14: die Ewigkeit des Reiches Gottes im Gegensatz zu den bestimmten καιροὶ der Weltvölker. Für die Sache selbst besonders wichtig Dan. 8, 13. 17. 19, sofern hier von der Verwüstung des Heiligtums, von seiner Zertretung (vgl. das Wort πατεῖν V. 7. 8. 13 LXX), endlich von der Dauer dieses Zustandes die Rede. Schließlich vgl. noch die wichtigen Stellen 11, 35; 12, 1. 4. 9.

in rein religiöser Beziehung oder im Zusammenhang altteſtamentlicher Offenbarung ſelbſt betrachtet iſt es doch nichts anderes, als Ausführung des in den Leidenspſalmen durch unmittelbare Lebenserfahrung gegebenen Themas vom Leiden der Gerechten; es überſteigt daher auch nicht etwa die letzteren durch die Höhe ſeiner Offenbarungswahrheit. Doch mag es mit dieſer Andeutung hier ſein Bewenden haben, ſofern ſich daraus nur ergibt, daß vorliegende Unterſuchungen auch für die Kanonik der altteſtamentlichen Schrift von Wichtigkeit ſind.

Zunächſt galt es nur in obiger Überſicht die breite Grundlage zu gewinnen, auf welcher die folgenden Nachweiſe ſich aufbauen werden. Wir wenden uns aber zu der Frage nach der Art und Weiſe des Gebrauchs der Schrift und ſuchen zunächſt die Antwort vorwiegend auf einem mehr peripheriſchen Gebiete des Bewußtſeins Jeſu zu finden. Die ſpäteren Kapitel dieſes Buches werden dann zeigen, was denn eigentlich der geiſtige Gehalt im centralen Sinne des Wortes ſei, den Jeſus der Schrift entnimmt.

3.

Ergab ſich oben ſchon aus der verſchiedenen Verwertung einzelner Bücher der Schrift ein Zug organiſchen Gebrauchs derſelben, ſo gewahren wir einen anderen wichtigen Zug dieſer Art in der eigentümlichen Verbindung von Schriftworten, welche zwar räumlich getrennt ſind, ſachlich und geiſtig aber im Zuſammenhang ſtehen. Finden wir in der rabbiniſch-talmudiſchen Verwendung der Schrift häufig eine völlige Vernachläſſigung, ja Verachtung des Zuſammenhanges, einen Mißbrauch des Einzelwortes zum Zweck des Geſetzesſtreites mit Abſehen vom urſprünglichen Inhalte desſelben, oder auch eine Verbindung von getrennten Worten ohne alle Rückſicht auf wirklichen geiſtigen Zuſammenhang, an die Rechtsverdrehung durch Rabuliſten mit Hilfe der Kombination von äußerlich zuſammenſtimmenden, innerlich dagegen ſich widerſprechenden Geſetzesſtellen erinnernd, — eine Schriftverwendung, welche als rabbiniſch-talmudiſch gebrandmarkt iſt, — ſo werden wir uns überzeugen, daß auch vom Schriftgebrauch Jeſu gilt, was die Evangeliſten als den Eindruck des Volkes von ſeinem Reden und Lehren überhaupt wiedergeben, nämlich daß es erſtaunt geweſen ſei, denn er lehrte wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten (Matth. 7, 28 f. u. Parall.). Es wird ſich zeigen, daß Jeſus in der Schrift zu Hauſe iſt, wie in ſeines Vaters Haus (Lk. 2, 49), und daß er über dieſelbe die Gewalt übt, welche zugleich Freiheit, Geiſt und Leben iſt, wie ſie ein wahrer Virtuos über ſein Inſtrument übt, der auch entfernte Töne zuſammenzwingt, weil ſie eine höhere Harmonie verbindet.

Stellen wir ein Wort Jeſu an die Spitze, das dieſen Ort verdient, weil es ſich zunächſt auf Johannes, den Täufer, den Vorläufer Jeſu bezieht.

Von ihm sagt Jesus: „Er ists, von dem geschrieben steht: Siehe ich sende meinen Engel vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll“ (Matth. 11, 10; Lk. 7, 27). Hier werden wir nun zunächst, wie bekannt, auf eines der letzten Worte des letzten Propheten verwiesen (Mal. 3, 1), in welchem die zu Ende gehende Prophetie des Alten Testamentes auf einen neuen Anfang göttlicher Offenbarung hinweist, der nun nach jahrhundertelangem Schweigen der Prophetie in der Erscheinung Johannes des Täufers geschichtlich vorliegt. Jesus aber ists, der dem, was alles Volk ahnte und fühlte (Matth. 21, 26), die unzweifelhafte Bestätigung erteilt. Sieht man nun das von Jesus dem letzten Propheten entnommene Wort etwas genauer an, so ergibt sich, daß dasselbe durch sich selbst an ein anderes bekanntes Prophetenwort anknüpft (vgl. Mk. 1, 2. 3), nämlich an Jesaia 40, 3: „Stimme eines Predigers: In der Wüste bereitet den Weg Jehovahs u. s. w.“, und daß wiederum Jesus das Maleachiwort durch eine leise Veränderung an ein Thorawort anklingen läßt, nämlich 2 Mos. 23, 20 „Siehe ich sende einen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege u. s. w.“ [1]) So will denn nun Jesus anzeigen, — und dazu dient ihm das kurze und doch die Thora mit Jesaia und Maleachi verknüpfende Wort —, daß die ganze Geschichte Israels, wie sie mit dem Auszug aus Ägypten und der wunderbaren, durch Gottes Allmachtsboten vermittelten Einführung in Kanaan ihren Anfang genommen und wie sie nicht minder wunderbar nach einer Vernichtung des Volkes in der babylonischen Katastrophe in einer vornehmlich durch Prophetendienst vollzogenen Auferweckung des Volkes einen neuen Anfang genommen, jetzt ihr Ziel und ihre Höhe erreicht habe. So verknüpfte schon der Prophet Maleachi Mose und seine Gesetzgebung am Horeb mit Elia und dem schrecklichen Tag Jehovas (3, 22. 23; vgl. Matth. 17, 3 ff.). Gott geht aber in der Führung seines Volkes seinen besonderen Weg, nämlich durch die Wüste, und fordert von denen, die sein Volk sein wollen, daß sie die Welt mit ihren Freuden und mit ihren Mitteln hinter sich lassen. So hat denn die Wüste nicht bloß für den Auszug aus Ägypten, sondern auch für den Rückzug aus Babylon und endlich für die Bußpredigt des Täufers ihre Bedeutung, und verknüpft derselbe durch seine Taufe das, was jetzt geschehen soll, mit dem was durch die Taufe im roten Meere einst geschehen ist (vgl. 1 Kor. 10, 1 f.). Daß aber nach dem Jesaia- und Maleachiworte ein wirkliches Kommen Jehovahs zu seinem Volke stattfinden

[1]) Man bemerke, daß das Maleachiwort in Jesu Munde nicht die LXX-Übersetzung gibt, welche den Zusammenhang mit Jes. 40, 3 verwischt, sondern den Grundtext enthält. Die Verknüpfung mit Exod. 23, 20 aber liegt in dem „vor dir her“ (nämlich dem Volke Israel), statt „vor mir her“ (dem zu seinem Volke kommenden Jehovah). Es darf aber dieser Wechsel eintreten, weil ebensowohl Jehovah zu seinem Volke kommen will, wie das Volk zu seinem Gotte kommen soll (vgl. Mal. 3, 7).

soll, welches denn in Jesu Person und Wirken gemäß seinem eigenen Bewußtsein eingetreten sein muß — da er es ja ist, der den Täufer als jenen Vorläufer und Vorbereiter des Weges Jehovahs erkennen lehrt —, das wird erst später näher ins Auge gefaßt werden können.

An dieses hoffnungsvolle Wort vom Vorläufer des Reiches Gottes knüpfen wir ein drohendes Wort vom Gericht, das in seiner Kürze und Reichhaltigkeit besonders geeignet erscheint, auf den aus dem Zusammenhang der Worte Jesu mit dem Alten Testamente sich ergebenden Tiefsinn derselben aufmerksam zu machen. Es ist das bekannte Wort Jesu aus seiner Zukunftsrede: „Wo das Aas ist, da werden sich die Adler sammeln" (Matth. 24, 28; Lk. 17, 37). Nachdem nämlich die Jünger auf ihre Frage nach dem Wann der Wiederkunft des Menschensohnes von Jesus statt einer Zeitangabe die Zeichen dieser letzten Zeit verstehen gelernt haben, fragen sie auch nach dem Wo seiner Wiederkunft und hören da obiges Wort (Matth. 24, 3; Lk. 17, 37).

Nun hatte Gott in der Wüste Sinai durch Moses den Kindern Israel gesagt: „Ihr habt gesehen, was ich Ägypten gethan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und habe euch zu mir gebracht" (2 Mos. 19, 4); und wiederum heißt es im Liede Mosis: „Wie ein Adler sein Nest ausführt und über seinen Jungen schwebet, so breitete Er (Jehovah) seine Flügel aus, nahm ihn und trug ihn auf seinen Schwingen" (5 Mos. 32, 11). Gegen den Ungehorsam und Abfall des Volkes aber ist auch schon und ganz in der Nähe dieses letzteren Wortes gedroht, daß Gott gegen Israel „ein Volk senden werde von Ferne, von der Welt Ende, wie der Adler fleugt" (5 Mos. 28, 49; vgl. Jer. 48, 40); denn mit wunderbarer Schnelligkeit ist der Adler da, wo Gefallene liegen (Hiob 39, 30). Nun bemerken wir zunächst, daß auch Jesus wie das Alte Testament sich der beiden entgegengesetzten Vorstellungen bedient, des seine Jungen mit seinen Flügeln bedeckenden und schützenden Vogels und des zum Fraß eilenden Adlers; denn dem ersteren Bilde, ja wahrscheinlich beiden begegnen wir in dem bekannten Worte Matth. 23, 37; Lk. 13, 34. Wenn es da heißt: „Jerusalem, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne u. s. w.", so werden wir zur Vervollständigung dieser Anschauung voraussetzen müssen, daß schon die römischen Adler in der Luft schweben, um sich auf die Kinder Jerusalems zu stürzen. Obwohl sich hier nun Jesus der Henne vergleicht, die ihr Nest schützt, und somit seine zärtliche Liebe zu Jerusalem hervorhebt, so schreibt er sich doch zugleich unzweifelhaft dieselbe unwiderstehliche Wundermacht zu, die dem Adler zukommt, der Israel aus Ägypten geführt hat (5 Mos. 32, 11), und die der Prophet Jesaia dem Herrn Zebaoth zuschreibt, wenn er Ihn zugleich dem brüllenden Löwen und dem schirmenden Vogel vergleicht (Jes. 31, 4. 5); ja er tritt hier ohne weiteres an die Stelle Jehovahs. Gilt es doch eben jetzt, wie die Betrachtung des Wortes vom

Vorläufer Johannes (Matth. 11, 10) oben gezeigt hat, einen Übergang aus der Knechtschaft unter den Römern in das Reich Gottes, der sein erstes und umfassendstes Vorbild in jener Ausführung aus Ägypten hat.

Ist nun freilich was lebendig war tot (vgl. Matth. 8, 22) und keine Möglichkeit vorhanden, dasselbe ins Leben zurückzurufen; ist es zum Aas geworden, das verwesen muß, so widerfährt der Welt nicht ein Schade, sondern eine Wohlthat, wenn die Adler über dasselbe kommen. Das wird denn mit dem Israel zur Zeit Christi geschehen, wenn es die Neubelebung, die ihm in dem Messiaswirken Jesu sich anbot (Matth. 11, 3. 5), endgültig von sich abgewiesen hat. Dann vollzieht sich aber, was schon zweimal in der Geschichte Israels, wenn auch in beschränkterem Sinne, geschehen ist. Als es mit dem nördlichen Reiche soweit gekommen war, daß der Prophet Hosea sagen mußte, es sei mit seiner Hinneigung zu Assyrien oder Ägypten wie ein Weltvolk geworden (7, 8. 11), es ändere hieran auch nichts die äußere Werkheiligkeit, denn Gott habe nicht Lust an Opfern, sondern an Frömmigkeit und Barmherzigkeit (6, 6; vgl. Matth. 9, 13; 12, 7), da muß er endlich die Posaune des Gerichts an seinen Mund setzen und das Gericht herbeirufen über das Haus des Herrn, wie der Adler kommt (8, 1). — In unmittelbarem Anschluß endlich an 5 Mos. 28, 49 verkündigt dann der Prophet Habakuk das Gericht über Juda und Jerusalem im Heranstürmen der chaldäischen Reiter, welche herbeieilen, als flögen sie, wie Adler eilen zum Fraß (1, 8). — Nun mußte zunächst das Gericht, das jene Propheten in solchem Bilde angekündigt hatten, nach Jesu ausdrücklicher Erklärung in umfassender Weise über das Jerusalem und Israel jener Zeit kommen, über das arge und ehebrecherische Geschlecht, welches das Maß der Blutschulden seiner Väter vollgemacht hatte (Matth. 23, 32. 34. 36). Was aber Jesus im Zusammenklang alt- und neutestamentlicher Weissagung mit so wenig Worten ausspricht, das hat Josephus, der wortreiche Leichenprediger seines Volkes, der zugleich den ersten Versuch gemacht hat, das Christentum totzuschweigen, in der berühmten Schilderung des Aufzuges der römischen Legionen mit ihren Adlern kommentieren müssen.[1]) — Endlich wird das Wort von den Adlern seine abschließende Erfüllung finden in der Wiederkunft des Menschensohnes zur Errettung und Verklärung seiner Gemeinde, wodurch sich zugleich das Endgericht über die ungläubige Welt vollzieht. Dann wird aber auch jener positive Zug des rettenden und behütenden Adlers zu seinem Rechte kommen. Zu diesem Endgericht verhalten sich denn alle vorausgehenden Erfüllungen jenes Wortes nur als beschränkte Vorbilder. Die Frage der Jünger

1) Jüd. Krieg 3, 6, 2 heißt es: „Die Feldzeichen umgeben den Adler, der jede römische Legion führt; dieser König der Vögel ist ihnen das Zeichen ihrer Weltherrschaft und die Weissagung ihres Sieges." — Nach meiner Überzeugung sind die in unseren Handschriften des Josephus vorhandenen Stellen, welche vom Christentum handeln, unecht.

aber, wo solches Gericht und solche Rettung stattfinden werde (Lk. 17, 37; vgl. V. 23; 30), welche mit der anderen zusammenfallen würde: was dann für eine Weltgestalt und wo der Einheitspunkt derselben sein werde, — diese Frage wird in der Zeit, da sie eine praktische wird, ebenso unzweifelhaft von denen, die sie angeht, beantwortet werden, wie in jenen Zeiten, da die Weissagung in vorbildlicher Weise sich erfüllte.

Fügen wir dem ein paar leichter übersehbare Beispiele des Schriftgebrauchs Jesu an.

Für ihn besteht das Gesetz der Thora nicht in einer großen Zahl von zerstreuten Einzelgeboten, wie für den Pharisäismus, der sich denn dieser Einzelbestimmungen bemächtigt und sie nach seinen Gelüsten benützt. Wie großartig schlägt er die versuchende Frage der Pharisäer ab, die ihn mit einer solchen Gesetzesbestimmung in Widerspruch bringen soll (Mk. 10, 2 ff.)! Die Pharisäer wissen, daß Jesus die Ehe als eine unauflösliche ansieht und die Scheidung derselben verwirft. Nun hat doch aber Moses den Scheidebrief verordnet und damit die Scheidung zugelassen (5 Mos. 25). So fragen sie ihn denn, ob ein Mann sein Weib entlassen dürfe. Und als er nach dem Gebote Mosis fragt, halten sie ihm siegesgewiß jene Bestimmung entgegen. Wie mögen sie da erstaunt sein, als Jesus sie darauf aufmerksam macht, daß nicht bloß am Ende der fünf Bücher Mosis von der Ehe die Rede ist, sondern auch am Anfang derselben, und daß hier der Schöpfer seine ewigen Gedanken durch Mose ausgedrückt hat, dort aber der Gesetzgeber und Staatsmann eines hartherzigen und halsstarrigen Volkes, um Ärgeres zu verhindern, solche polizeiliche Verordnung getroffen hat. Sie nun benutzen die Zulassung des Knechtes Gottes, welcher auf die gottlosen Elemente eines Volkes Rücksicht zu nehmen hatte, um zu trennen, was Gott zusammengefügt hat. — So zeigt hier Jesus, wie verschiedenwertig die Bestandteile des Gesetzes sind, und wie wenig es genügt, zum Beweis eines Satzes nur zu sagen: Es steht geschrieben!

Wie Jesus hier Worte aus verschiedenen Büchern der Thora verknüpft, so ein anderes Mal Worte aus den beiden großen Propheten Jesaia und Jeremia. Es ist der gewaltige Spruch Jesu nach der Tempelreinigung: „Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker; ihr aber macht es zur Räuberhöhle" (Mk. 11, 17; Matth. 21, 13; Jes. 56, 7; Jer. 7, 11). Der Prophet Jesaia hatte geweissagt, daß zur Zeit des vollkommenen Heiles für Israel, d. i. in der messianischen Zeit der Tempel Gottes auch für die Fremdgeborenen da sein werde, ein Bethaus für alle Völker; dazu aber sei nötig, daß Israel selbst die rechte Art habe, die wahre priesterliche Beschaffenheit (Jes. 56, 1. 3. 7; 61, 8). Ja Jeremia hatte geweissagt, daß zu derselben Zeit nicht mehr von der Bundeslade im Tempel die Rede sein werde, daß dann vielmehr ganz Jerusalem Thron Jehovahs heißen und alle Völker sich daselbst versammeln

sollten, um der Offenbarung Jehovahs teilhaftig zu werden (Jer. 3, 16. 17). Das setzte nun eben den wahrhaft priesterlichen und heiligen Sinn auf seiten des Volkes Israels voraus, den dies zum priesterlichen und heiligen Volk auserwählte und durch Gesetz und Propheten erzogene Volk haben sollte. Jesus aber wußte sich als den, in welchem dieser Geist priesterlichen Thuns und des heiligen Dienstes des Knechtes Gotttes (Jes. 53) vorhanden und wirksam sei. Statt daß nun das Volk Israel Jesu darin nachgefolgt wäre, fand Jesus, daß sich vielmehr die furchtbare Strafrede des Propheten Jeremia an ihnen erfülle, welche den Gedanken ausführt (Jer. 7, 1 ff.): daß Israel bei aller Herzensentfremdung von Jehovah und aller Entsittlichung seines Lebens meine, sich immerdar in den Tempel Jehovahs flüchten zu können, um gegen alles widrige Geschick sicher zu sein, wie der Räuber sich und seinen Raub in die Räuberhöhle flüchtet. So schilt Jesus auf Grund solcher Propheten-Worte und Gedanken die da im Tempel Gewalt haben, daß sie in ihrem Eigennutz und Hochmut, dem die Heiden nur als Mittel der Ausnutzung und Gegenstand der Herrschaft erscheinen (Matth. 23, 6. 7. 15), statt des Sinnes des Priesters und Knechtes Gottes vielmehr die Art der Räuber beweisen und nun gar den Tempel Jehovahs noch als Schutz- und Zufluchtsort ansehen.

Wiederum eine tiefsinnige Verknüpfung von Thora und Propheten findet sich in dem Worte Jesu über die Auferstehung wider die Sadduzäer: „Gott nennt sich dem Mose den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen; Ihm leben sie alle" (Lk. 20, 37. 38; Mk. u. Matth.). Hier geht Jesus von dem bekannten Worte Gottes an Moses (2 Mos. 3, 6) als Grundlage aus, baut darauf den die ganze Mosaische Gesetzgebung beherrschenden Gedanken, daß Gott als der Heilige ebensowenig mit dem Tode wie mit der Sünde in Gemeinschaft treten könne; so schließt er denn aus der Selbstbezeichnung Gottes als des Gottes der Erzväter, der mit ihnen in Liebesgemeinschaft getreten ist, — welche bei dem lebendigen und ewigen Gott auch eine ewige sein muß, wie sie denn nach jenen Jahrhunderten noch giltig ist —, daß diese von Gott geliebten auch für Gott nicht haben sterben können. Denn wie es Menschen gibt, die noch in diesem Leibesleben stehend doch für Gott und Christus tot sind (Matth. 8, 22), so sind wiederum die in Gott gestorbenen, wenn auch für die Menschen tot, für Gott und Christus lebendig. Diesen Schluß aber: „Ihm leben sie alle", die nämlich in solchem Liebeszusammenhang mit Ihm stehen, drückt Jesus mit Worten aus, die an eine der herrlichsten Stellen des Propheten Jesaia anklingen: „Deine Toten werden leben und mit ihrem Leichnam auferstehen; jauchzet, ihr Staubbewohner u. s. w." (Jes. 26, 19). Und so zeigt er denn den Sadduzäern, die sich mit Vernachlässigung der Propheten auf das Gesetz berufen, und nur vom Gesetze Mosis wissen wollen, weil es ihre priesterliche

Prärogative feststellt — nicht nur, daß das Gesetz schon enthalte, was sie leugnen, sondern auch, daß aus den Thoraworten mit innerer Notwendigkeit hervorwachse, was die Propheten ausgesprochen haben; woraus sich denn die Verurteilung ihrer Verachtung der Propheten ergibt. Dem entsprechend läßt ja auch Jesus seinen Streitgang mit den Pharisäern, welche ihm mit Fragen aus dem Gesetz entgegengetreten waren, durch eine Frage an sie zu Ende gehen, welche den wichtigsten Gegenstand der Prophetie zum Inhalt hat (vgl. Matth. 22, 15 ff., 34 ff., 41 ff.).

Eine nicht minder inhaltreiche Verknüpfung von Psalmen und Propheten liegt vor in dem Worte Jesu von dem Stein, den die Bauleute verworfen haben und der doch zum Eckstein geworden ist (Lk. 20, 17. 18; vgl. Matth. 21, 42. 44). Dieses Wort selbst ist dem Psalm 118 entnommen, welcher von der Bedeutung des Volkes Israel, als des von Gott auserwählten Volkes der Offenbarung, für die Geschichte der Menschheit handelt. Die Weltvölker da draußen — und die irdisch gesinnten innerhalb Israel selbst — verachten den göttlichen Beruf dieses Volkes und vermeinen das Gebäude der Weltkultur ohne dasselbe in ihren Weltreichen zu vollenden. Gott aber hat dieses verachtete Volk zum Eckstein des großen Baues ausersehen, den Er sich aus dem Menschengeschlechte als Reich Gottes erbauen will. Solches hat sich in dem Menschen Jesus, welcher derjenige Israelite ist, in dem sich die Bestimmung seines Volkes erfüllt, bereits verwirklicht und verwirklicht sich weiter der Vollendung entgegen. Wenn nun aber Jesus mit der Verheißung des Psalmwortes die schweren Drohworte verbindet: „Jeder der auf jenen Stein fällt wird zerschellen; auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen", so verknüpft er mit dem Psalmwort zunächst unzweifelhaft das Wort aus der Deutung des Nebukadnezartraumes durch den Propheten Daniel, das Wort von dem Stein, der sich ohne Menschenhand von oben losriß und das Riesenbild zerschmetterte (Dan. 2, 44). Nun ist ja unter dem Stein das Reich Gottes und sein König (vgl. Dan. 7, 13) zu verstehen, welche aus dem Volke Israel stammend am Ende der Zeiten alles was irdisch ist auf Erden, sei es nun Gold oder Silber u. s. w., und was sich doch Gott gegenüber geltend machen will, also das Weltreich in seiner alle Kultur und alle irdische Macht des Menschengeschlechtes zusammenfassenden Gestalt zerschmettern werden. Aber soferne das Volk Israel von seinem gottgewollten Berufe abfällt, ja demselben zuwiderhandelt und denselben zu vernichten strebt, tritt es in die Reihe der Weltreiche und verfällt selbst diesem Schicksal und zwar seiner besonderen Bedeutung wegen zuerst, ja ohne allen Verzug (vgl. Matth. 23, 32 ff.), unbeschadet seines bleibenden, weil zuvorerkannten Berufes (Matth. 23, 39). So kann denn Jesus das Drohwort Daniels mit dem Psalmwort verknüpfen. Aber er verbindet hiemit noch in unverkennbarer Weise ein Wort des Jesaia, wenn er an das Bild des Eck-

steins, welches der Psalm bietet, und das Bild des vom Berge rollenden Steines, das Daniel hat, das Bild des Steines des Anstoßes fügt, an dem die zerschellen werden, die ihn aus dem Wege räumen wollen (Jes. 8, 14. 15). Da nun dieser Stein des Ärgernisses, von dem Jesaia redet, Jehovah selbst ist, so zeigt Jesus zugleich an, was der letzte Grund dieses furchtbaren Gerichtes ist; sie stoßen eben mit Jehovah selbst zusammen.[1])

Den Schluß dieser Sammlung von Beispielen, welche zeigen, wie Jesus die Schrift gebraucht hat, möge ein letztes von besonderer Art bilden. Es ist die Wahl eines Ortes, nämlich des im Osten von Jerusalem gelegenen Ölberges, woselbst Jesus nach dem übereinstimmenden Bericht der drei Evangelisten über Jerusalems Geschick und über seine Wiederkunft geredet hat (Matth. 24, 3; Mk. 13, 3; Lk. 19, 29. 37. 41 ff.). Daß Jesus auch den Ort seiner Thätigkeit im Zusammenhange mit der Weissagung gewählt habe, das hat sich oben schon bezüglich der Wahl Kapernaums zu seinem Aufenthaltsorte herausgestellt. Wenn wir aber den vorliegenden Gegenstand in eine umfassendere Untersuchung ziehen, so wird dies auch deswegen als gerechtfertigt erscheinen, weil jeder Beitrag zum Verständnis der ebenso wichtigen wie schwierigen eschatologischen Reden Jesu auf eine günstige Aufnahme rechnen darf. Jene Untersuchung ist freilich nicht möglich ohne eine weitere Umschau wie im Alten Testamente, so in der Geschichte Jesu selbst, eine Umschau, die der großartigen Rundsicht entspricht, welche dem Gipfel des Ölberges eigen ist, und ebenso Jerusalem, die Stadt des Heils und der Gnadenoffenbarungen, wie das Thal Josaphat und Hinnom, ja auch das tote Meer, die einstige Stätte von Sodom und Gomorrha umfaßt.

Auf den Ölberg und seine nächste Umgebung werden wir überhaupt in der letzten Zeit des Lebens Jesu gewiesen. Von Jericho her war er nach Bethanien am Ostabhang des Ölberges gekommen (Mk. 10, 46; 11, 1). Da Jerusalem nicht bereit war, ihn als seinen König zu empfangen, hat ihn ein Weib in diesem geringen Orte salben müssen, eine Thatsache, von der das Volk Israel nichts wußte und auch nichts wissen wollte, die auch so gar nicht nach dem Sinn der Jünger war, die aber von Jesus selbst desto höher angeschlagen wird (Mk. 14, 3—9 u. Parall.). Von Bethanien aus hält er über den Ölberg steigend seinen Königseinzug in Jerusalem (vgl. besonders Lk. 19, 28 ff. 29. 37. 41). Dahin kehrt er am Abend seines Einzugstages zurück, weil er in Jerusalem

[1]) Daß Jesus in dem Wort Lk. 20, 18: „Jeder der auf jenen Stein fällt wird zertrümmert werden; auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen" mit der zweiten Hälfte auf Daniel zurückweist, beweist nicht nur der Gedanke des sich bewegenden Steines, der sich nur bei dem letzteren Propheten findet, sondern auch der seltene Ausdruck „λικμήσει" (Dan. 2, 44); die Beziehung der ersten Hälfte auf die Jesaiastelle ist mit dem weder im Psalm noch in Daniel, sondern nur in Jes. 8, 14. 15 vorliegenden Gedanken gegeben.

seines Lebens nicht sicher ist und doch die Stunde seines Endes noch nicht da ist (Matth. 21, 17). Das geschah aber mehrere Nächte (Lk. 21, 37). Den anderen Tag in der Frühe ist er dann wieder über den Ölberg zurück nach Jerusalem gewandert (Matth. 21, 18); da hat er den Feigenbaum im Blätterschmuck doch ohne Früchte gefunden und ihn verdorren lassen. Dann hat er mit bestimmter Beziehung auf den Berg, der zwischen ihm und der Stadt liegt, das Wort gesagt: „Wenn ihr Glauben habt und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das an dem Feigenbaum thun, sondern wenn ihr zu diesem Berge sprechet: Hebe dich weg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen." Auf dem Ölberg sitzend und im Anblick der Stadt und des Tempels hat er sodann die Weissagung über die Stadt und über seine Wiederkunft ausgesprochen. Am westlichen Abhange des Berges, in Gethsemane, hat dann das schwere Leiden Jesu stattgefunden, welches seinem Tode vorausging. Dahin hatte er sich nach Einsetzung des heiligen Mahles begeben, indem er den Bach Kidron überschritt (Matth. 26, 30. 36). Auf dem Ölberg hat denn auch der letzte Abschied von den Jüngern stattgefunden (Lk. 24, 50. 51; AG. 1, 12).

Was ist die Bedeutung dieses Berges und seiner Umgebung? Kaum ein anderer Punkt des heiligen Landes ist wohl so geeignet, die geheimnisvolle Beziehung von Land und Leuten, von Natur und Geschichte, und die wunderbare Beteiligung des heiligen Landes an der heiligen Geschichte, an Weissagung und Erfüllung vor Augen zu stellen. Von diesem Land und Volk gilt eben: wo die Menschen schweigen, da müssen auch Berg und Thal reden.

Sogleich, nachdem Jerusalem durch David die heilige Stadt geworden war, hebt auch die Bedeutung unserer zwischen der Stadt und der Wüste auf dem Wege nach dem toten Meere gelegenen Gegend an; sogleich beginnt die Weissagung.

Gegen David, den König Israels, empört sich sein Sohn Absalom. Wie der König einst an Urias Haus gefrevelt hat, so vollzieht sich ein Gericht an seinem Hause. Der König flieht und geht „über den Bach Kidron und alles Volk ging vor auf dem Wege, der zur Wüste geht; David aber ging den Ölberg hinan und weinete, und sein Haupt war verhüllt, und er ging barfuß" (2 Sam. 15, 23. 30). Über den Berg hinüber flucht dann Simei dem David und schilt ihn „Bluthund und Mann Belials." David aber wehrt seiner Umgebung, den Schmähenden zu strafen: „Siehe, mein Sohn, der von meinem Leibe gekommen, steht mir nach dem Leben; warum nicht auch jetzt der Benjaminit? Laßt ihn gewähren, daß er fluche; denn der Herr hats ihn geheißen" (16, 5. 7. 11).

Schon in der Geschichte Davids erweist sich dieser Weg über den Kidron durch das Thal Josaphat und den Ölberg hinan als ein Weg des Gerichtes. Aber selbst der schuldvolle David geht siegreich aus dem Unheil hervor, weil er sich unter Gottes Hand demütigt.

Ist nun Jesus als der Sohn Davids unter dem Hosiannarufen seiner Gläubigen diesen Weg zum Königseinzug in Jerusalem gekommen (Mk. 11, 9. 10), so ist er sich doch auch dessen bewußt gewesen, daß er als der andere David den Leidensweg zum Ölberg ziehen müsse und er ist ihn in jener Nacht des Verrates gegangen, indem er seinen Jüngern ankündigte: daß jetzt der Hirte geschlagen werde (Matth. 26, 30 f.).[1])

Schon unter Salomo knüpft sich eine andere traurige Thatsache an diesen Berg. Als hätte sich dieser König den um etwa zweihundert Fuß den Tempelberg überragenden Ölberg ausersehen, um daselbst seine närrisch gewordene Weisheit in der Religionsmengerei recht ans Licht zu bringen, so ließ er auf dem Ölberg Altäre errichten für die Gottheiten seiner ausländischen Weiber (1 Kön. 11, 4 ff.).[2]) Erst Josia, der fromme reformatorische König von Juda, rottete diese abgöttischen Kulte aus (2 Kön. 23, 13 f.). Der Berg erhielt von jener Thatsache durch ein Wortspiel den Namen „Berg des Verderbens.“ [3]) Und mit Recht; denn an diese Thatsache knüpft sich das Unheil Israels. Nicht als hätte Israel zu büßen gehabt, was allein Salomo verschuldete. Ein König thut ja in der Regel, was die Mehrheit seines Volkes billigt. So ergeht denn an Salomo der Spruch Jehovahs: „weil solches bei dir geschehen ist, so will ich auch das Königreich von dir reißen und deinem Knechte geben u. s. w.“ (1 Kön. 11, 9 ff.; vgl. Jerem. 32, 30 ff.). Die Zertrennung des Reiches aber in das Nord- und Südreich ist der früheste Anfang des Endes der politischen Herrlichkeit Israels.

Ist das richtig, so wird sich die Katastrophe selbst in besonderer Weise an diesen Berg knüpfen. Und wir sehen uns in dieser Erwartung nicht getäuscht. Als das Ende Jerusalems bevorstand, ward dem Propheten Ezechiel in Babylonien, wo er unter den ersten Gefangenen sich befand, ein Gesicht. Er schildert die Cherube und sieht die Herrlichkeit des Herrn wieder ausgehen von der Schwelle am Hause und auf den Cheruben in das Thor am Hause des Herrn gegen Morgen schweben; und die Herrlichkeit des Herrn erhebt sich aus der Stadt und stellt sich auf den Berg, der gegen Morgen vor der Stadt liegt (Ezech. 10 u. 11). Hiemit muß aber verbunden werden, was der Prophet nach der Zerstörung des Tempels geschaut hat. Zunächst sieht er den

[1]) Da es sich im Zusammenhang obiger Darstellung nur um das Bewußtsein Jesu handelt, wie es sich in den Reden Jesu bei den drei Synoptikern uns offenbart, so möge hier auf Joh. 13, 18 und Ps. 41, 10; vgl. Apostelg. 1, 16; ferner Matth. 27, 5; vgl. 2 Sam. 17, 23; 15, 23 nur verwiesen werden.

[2]) Hier heißt der Berg „der Jerusalem gegenüber liegende“ (1 Kön. 11, 7). Eine der Kuppen des Berges, die Südkuppe, empfing daher den Namen „Berg des Ärgernisses“, den sie noch trägt; vgl. Socin, Palästina und Syrien, herausgegeben von K. Bädeker, 2. Aufl. 1880, S. 110.

[3]) 2 Kön. 23, 13 „הַר הַמַּשְׁחִית“, anspielend an „הַמָּשְׁחָה“, „die Salbung“.

Tempel der Zukunft und wird wieder im Gesicht zum Ostthor desselben geführt; und nun kommt die Herrlichkeit des Gottes Israels, wie sie einst dem Tempel entschwebte, und zieht wiederum mit großer Macht in das Ostthor ein und erfüllt das Haus, wie sie einst die Stiftshütte und den salomonischen Tempel erfüllt hat (Ezech. 43, 1 ff.; vgl. 2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10 ff.). Nach Mosis, nach Davids und Salomos Zeit ist nun der dritte große Zeitpunkt der Geschichte Israels gekommen. Die Zerstörung des Tempels steht bevor, nachdem die Sünde Salomos ihr Vollmaß erreicht hat. So sieht der Prophet über den Berg der Sünde Salomos die Herrlichkeit Gottes entschweben. Dennoch ist das keine endgiltige Verwerfung des Volkes (vgl. Ezech. 11, 17 ff.). Gott wird die Bekehrten wieder sammeln und über denselben Berg zu ihnen zurückkehren, um in einem neuen Tempel unter ihnen zu wohnen.

Endlich heftet sich in ganz besonderer Weise an diesen Berg die Weissagung eines der letzten Propheten, des Sacharja. Da heißt es, nachdem die letzte große Bedrängnis der Stadt Jerusalem durch die Heiden, die doch nicht bis zur Vernichtung führen darf, geschildert ist: „Und Jehovah wird ausziehen und streiten wider dieselbigen Heiden, wie er einst stritt am Tage der Schlacht. Und seine Füße werden stehen an demselbigen Tage auf dem Ölberg, der vor Jerusalem liegt gegen Morgen. Und der Ölberg wird sich mitten entzweispalten von Osten nach Westen zu einem sehr großen Thal, daß eine Hälfte des Berges gegen Mitternacht und die andere gegen Mittag weichen wird." Und in das Thal werden Jerusalems Bewohner fliehen, den Feinden zu entgehen, dem Retter entgegen; „da wird dann kommen Jehovah, mein Gott, alle Heiligen mit dir." — Und nun schildert der Prophet jenen wunderbaren Tag, der allein dem Herrn bekannt ist, und der weder Tag noch Nacht zu nennen ist, der auch dadurch von allen anderen sich unterscheidet, daß es an seinem Abend licht sein wird. „An diesem selbigen Tage werden lebendige Wasser von Jerusalem ausgehen, zur Hälfte gegen das Ostmeer (= totes Meer), zur Hälfte gegen das Westmeer; im Sommer und Winter wird das sein. Und Jehovah wird König sein über das ganze Land; an jenem Tag wird Jehovah einzig sein und sein Name einzig." Und dann soll sich das ganze Land zu einer von jenen Wassern befruchteten Ebene wandeln „und man wird darinnen wohnen, und wird kein Bann mehr sein, und Jerusalem wird sicher wohnen" (Sach. 14, 1–11).

Der Prophet schaut die letzte Bedrängnis des Volkes Gottes und Jerusalems durch die Völker, welche in Errettung und Verherrlichung des Volkes und Landes durch die Erscheinung Jehovahs auslauft. Und wieder tritt, wie bei Ezechiel, der Ölberg hervor; jetzt aber zum letzten Male. Denn jetzt geschieht das endgiltige Erbarmen, Jehova kehrt bei seinem Volke ein, um es nie wieder zu verlassen. Indem aber Jehovah seiner heiligen Stadt zu Hilfe

kommt wider das Völkerheer, stehen seine Füße auf dem Ölberg; und nun muß alles „Verderben" und alles „Ärgernis" hinweggethan werden. Der Fußtritt Jehovahs spaltet den Berg in seiner Mitte; denn der Berg des Ärgernisses soll nicht mehr Jerusalems und des Tempels Zinnen überragen. Vielmehr wird der Berg Zion erhöht sein über das ganze Land und durch lebendige Wasser dasselbe zum Paradiese machen. Das wird an jenem wunderbaren Tage geschehen, dem kein Tag zu gleichen ist, am Tage Jehovahs. Kein irdisches Licht wird scheinen, — aber wenn er zu Ende geht, dann wird es Licht um ihn sein, weil Jehovah, das vollkommene Licht, aufgehen wird. Der Herr kommt dann mit großer Kraft und Herrlichkeit, und alle seine Engel mit ihm.

Wer die Zukunftsrede Jesu im Gedächtnis hat, der wird aus derselben in die Weissagung Sacharjas zurückgeführt; man vgl. z. B. Sach. 14, 6 u. Matth. 24, 29, Sach. 14, 7 und Matth. 24, 36. So werden wir annehmen dürfen, daß auch der Ort dieser Rede nicht zufällig war, sondern für Jesus mit der Bedeutung sich verknüpfte, die in des Propheten Weissagung dem Ölberg verliehen wird, auf dem „Jehovahs Füße stehen werden"; hat doch Jesus sich in seiner letzten Zeit mehrfach, in Wort und That, an diesen Propheten angelehnt, wenn er das Wort vom geschlagenen Hirten auf sich anwendet (Matth. 26, 31) oder wenn er über den Ölberg ziehend Sacharjas Weissagung vom Friedenskönig erfüllt. Doch hier gilt es, nicht einseitig von Sacharja ausgehen, sondern fragen, was innerhalb der gesamten Geschichte und Weissagung des Alten Testaments der Ölberg zu bedeuten habe.

Unter Salomo erscheint der Ölberg als Ort der Sünde und des Ärgernisses, womit man den Götzendienst späterer Könige verknüpfen darf, welche im „Thal Hinnom", der Fortsetzung des Kidronthales, dem Moloch opferten.[1]) In der Geschichte Davids dagegen und in der Weissagung der Propheten tritt uns der Berg und seine Umgebung als der Ort des Gerichtes Jehovahs entgegen. Es ist eben der Berg, der auf dem Wege von Jerusalem zur Wüste und zur großen Stätte des Gerichtes, zum Meere von Sodom hin liegt. Das Thal aber, das ihn von Jerusalem trennt, heißt das Thal „Josaphat". Und doch dürfen wir hiebei nicht stehen bleiben. Selbst in der Geschichte Davids, der sich unter das Gericht Jehovahs demütigt, geht dasselbe in Erbarmen aus; er wird zum Propheten des Heils, indem er die Lästerungen seines Feindes ertragend sagt: „Vielleicht wird der Herr mein Elend ansehen und mir mit Güte vergelten sein heutiges Fluchen" (2 Sam. 16, 12). In den Weissagungen Ezechiels endlich und Sacharjas schließt sich immer an das

[1]) Aus dem Namen dieses Ortes der Sünde Israel entwickelt sich bekanntlich der Name und Begriff „Gehenna" = Thal Hinnom, im Sinne von Strafort der Sünde.

Gericht Jehovahs auch seine Erbarmung, und zwar so, daß schließlich Israels Geschichte in Frieden endet. Es trägt gewissermaßen der Name „Ölberg" im Sinne des Heiles den Sieg davon über die bösen Namen.

Auch im Leben Jesu ist nun der Ölberg und seine Umgebung zunächst Ort der Verschuldung und darum des Gerichtes. Was sein Volk irgend an ihm gefrevelt hat, erreicht doch in dem, was am Ölberg geschieht, seine Spitze. Da, in Gethsemane, muß der König von Israel, der schuldlose Davidssohn den furchtbaren Leidenskampf kämpfen, um dann wie ein Verbrecher vom hohen Rate gefangen und den Heiden überliefert zu werden. Hier wird der gute Hirte, von dem Sacharja geweissagt hat (11, 12 ff.), so schmählich um elenden Sklavenpreis abgelohnt.

Solcher Verschuldung nun, die weitaus das übersteigt, was Salomo an diesem Ort gefrevelt hat, entspricht das Gericht. Wie einst Ezechiel die Herrlichkeit des Herrn aus dem Tempel über diesen Berg entschweben sah, so begab sich Jesus, nachdem er von der Erfüllung des Maßes der Blutschulden seines Volkes geredet hatte, aus dem Tempel durch das „Ostthor" auf den Ölberg und weissagte von der Zerstörung des Tempels und der Stadt (Matth. 23, 32. 35; 24, 2). Das hat er aber auch schon auf dem Wege seines Königseinzuges ausgesprochen. Denn als er auf der Höhe des Berges im Anblick der Stadt war, weinte er und sprach: „Wenn doch auch du und zwar an diesem deinem Tage erkannt hättest, was zu deinem Frieden dient u. s. w." (Lk. 19, 39. 37. 41). Hätte Jerusalem den in Jesu erkannt, der er war, so wäre der Stadt jener Tag des Einzugs Jesu zum Rettungstage geworden, von dem Sacharja redet. Statt dessen werden nun die Tage der Angst und der Zerstörung über die Stadt kommen, wie sie Jesus schildert. Was da aber in Worten ausgedrückt wird, dem entspricht das, was dem Feigenbaum auf diesem Berge widerfährt (Matth. 21, 19).

Doch darin ist die Weissagung dieses Ortes nicht erschöpft. Vielmehr enthält dieselbe neben der Aussicht des Gerichtes zugleich die bestimmte Hoffnung auf göttliche Gnade und Erbarmung. Das lehrt die Geschichte Davids und die Weissagung Ezechiels und Sacharjas. Vornehmlich die Weissagung dieses letzteren Propheten bliebe ja unerfüllt, wenn nicht der Berg des „Ärgernisses" hinweggeschafft würde. Diese Weissagung nimmt denn auch Jesus in jenem dunkelen und ohne solche Beziehung unverständlichen Worte auf, welches er nach jenem an dem Feigenbaum vollzogenen Gerichte eben auf dem Ölberg an seine Jünger richtet: „Wahrlich, ich sage euch, wenn ihr Glauben habet und nicht zweifelt, so werdet ihr nicht nur das mit dem Feigenbaum thun, sondern auch wenn ihr zu diesem Berge sprechet: hebe dich weg und wirf dich ins Meer, so wird es geschehen" (Matth. 21, 21; Mk. 11, 23). Es wird den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehen, nicht nur das Gericht an Israel

zu vollziehen, sondern auch durch die Bekehrung des Volkes schließlich den Berg der Sündenschulden hinwegzuschaffen, sodaß dann die Gnade Gottes sich über dasselbe ergießen kann. Das wird geschehen, wenn das Volk endlich zum Glauben an den kommt, dessen Füße eben jetzt auf dem Ölberg stehen und in dem Jehovah zu seinem Volke kommt. Daß das aber einst geschehen werde, hat ja Jesus in einem Worte bestimmt vorausgesagt, das dem Zusammenhang der oben angeführten Worte angehört und das daher auf den Ölberg zu verlegen sein wird. Es ist das Wort: „Jerusalem, Jerusalem u. s. w.", welches endet: „Ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis daß ihr sprechet: „Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 23,39; Lk. 13,35). Dann wird der verfluchte und verdorrte Feigenbaum wieder grünen (Matth. 21,19; 24,32.33); dann wird der Berg Zion erhöht sein über die Gipfel der Berge, vornehmlich über den Berg des „Ärgernisses", der nicht mehr sein wird (Micha. 4,1), und von Zion werden Segensströme ausgehen und das Land, ja die ganze Welt erquicken (Sach. 14,8; vgl. Röm. 11,15).

Wir werden gerade an dem letzten beziehungsreichen Beispiel besonders deutlich erkennen, in wie umfassendem Sinne von Jesus das Wort gemeint sei: „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweisſagt" (Matth. 11,13). Es sind nicht etwa einzelne, wenige oder viele Aussprüche der Propheten, von denen Jesus sagt, daß sie in seiner Person und in seinem Werke zur Erfüllung kommen (vgl. z. B. Lk. 4,16 ff.), sondern die ganze Geschichte seines Volkes, wie davon das Alte Testament erzählt, in Worten, Thaten und Leiden der Gottesmänner, in Gerichten und Gnadenthaten Jehovahs, im Zusammenhang mit Berg und Thal, ist Eine große Weisſagung, welche ihre Erfüllung in ihm findet. Aber damit wird eben nur von neuem das große Rätsel dieser Persönlichkeit angedeutet, und die Frage wiederum in neues Licht gestellt, was der war, der solches von sich hielt. Diese Frage kann ja nur unter dem Gesichtspunkte von Weisſagung und Erfüllung tiefer erforscht werden, da Jesu Selbstbewußtsein nur auf Grund von alttestamentlichen Thatsachen, in welchen er eine Weisſagung auf die Gegenwart außer ihm in der Welt und in ihm, in seiner Berufsaufgabe und in den zur Lösung derselben in ihm vorhandenen Kräften erblickte, sich entwickelt hat.

So werden alle folgenden Kapitel dieses Buches, welche in dieses Selbstbewußtsein tiefer einzudringen versuchen, zugleich Fortsetzung des vorliegenden Kapitels sein. Das Rätsel der Persönlichkeit Jesu, wie es sich in der Ausführung über das Gewissen Jesu und über die Gleichnisreden Jesu uns darstellte, kann seine Lösung nur auf dem Gebiet von Weisſagung und Erfüllung finden. Von der Elohim-Offenbarung müssen wir in die Jehovah-Offenbarung, aus der Natur in die Heilsgeschichte eintreten.

Und so wollen wir zu obigen Ausführungen, welche die Stellung Jesu

werden. Aber was soll denn aus Israel und seinen Verheißungen werden, wenn des Cäsars Bild im Tempel zu Jerusalem stehen wird? Die Hasmonäer und die Herodes leiten die große Katastrophe Israels ein. Wie dem David des Alten Testaments ein Saul vorausgeht, so gehen dem David des Neuen Testaments in jenen Fürsten Cäsarenabbilder voraus. Doch das ist nicht die wahre Not, die über Israel kommt; aus ihr wird Gott seinem Volke helfen, wenn dies Volk bereit ist, Ihn zu empfangen. Die Not Israels liegt in der Argheit seiner geistlichen Hirten, der Pharisäer und Sadduzäer, der blinden Blindenleiter, wie sie Jesus Matth. 23 näher beschreibt. Indem das Volk ihrem Einfluß sich hingegeben hat, ist es im höchsten Sinn des Wortes „eine verlorene Herde" geworden, die kein inneres Band mehr mit dem Erzhirten verbindet, ein „arges und ehebrecherisches Geschlecht". Sie rühmen sich, Abrahams Same und Gottes Volk zu sein, prangen auch mit ihrem Gottesdienst und ihren Werken, die gesehen werden, im Herzen aber haben sie nicht die Gedanken und den Sinn von Priestern und Propheten Gottes, sondern das Gelüste der Heidenvölker, Weltherrschaft und Weltgenuß. Um aber Weltherrschaft zu üben und dann die Welt zu genießen, wie das die großen weltherrschenden Völker im stande waren, ist nun einmal Israel nicht geschaffen und geschickt. Wird es sich Rom gleichstellen, so wird es wie ein Schaf vom Wolf zerrissen werden.

In solchem umfassenden und abschließenden Sinn nun hat Jesus sein Volk als die „verlorene hirtenlose Herde" bezeichnet; denn das will der Ausdruck besagen: „die verlorenen Schafe des Hauses Israel" (Matth. 10, 6; 15, 24). Das Haus Israel ist eine verlorene Herde. Und wie schon hier ein Wort an Ezech. 34, 4 und Jer. 50, 6 [1]) anklingt, so erst recht die Worte, in denen der Evangelist den Eindruck Jesu und seine Auffassung des Zustandes des Volkes schildert (Matth. 9, 36; vgl. Ezech. 34, 5. 6; Sach. 10, 2; Mich. 4, 6. 7). Wenn aber der Evangelist aus demselben Eindruck heraus Jesum das Wort sagen läßt: „die Ernte ist groß" u. s. w., so ist damit angezeigt, daß die Entwickelungsgeschichte des Volkes Israel zu ihrem Ende und Ziel gekommen ist, und daß der Herr der Ernte und seine Schnitter sich aufmachen müssen, damit das Getreide nicht verderbe, wie dort der Hirte, damit die zerstreuten Schafe nicht zu Grunde gehen, oder der Arzt, weil sonst die Krankheit tötlich würde (vgl. Mk. 4, 29; Joel 3, 18; Lk. 4, 23).

Aber wir würden die Bedeutung des obigen Gedankenzusammenhangs für das Bewußtsein Jesu nicht vollständig erfassen, wenn wir nicht eine wichtige Ergänzung desselben vornähmen, wie sie uns sowohl das Alte Testament als

[1]) Dem Sinne nach wird auch damit zusammentreffen der hebräische Text in Sach. 11, 7. 11 „die elenden Schafe".

die Reden Jesu darbieten. Wir müssen unsere Aufmerksamkeit von den Schafen auf den Hirten lenken. Wie hat Jesus über diesen gedacht? Da dies die große und umfassende Frage ist, deren Beantwortung es bei unserer Untersuchung der Reden Jesu überhaupt gilt, so wird niemand erwarten, daß dieselbe in unserem engeren Zusammenhang erschöpft werden könne. Wir werden eben nur beizubringen haben, was in demselben hierher gehört.

Da ist es nun vornehmlich der Prophet Sacharja, der hier in Betracht kommt, und zwar der zweite Teil desselben. In keiner Schrift des Alten Testaments überhaupt tritt unser Gedanke von Israel als einer elenden, verlorenen Herde, deren sich Jehovah durch seinen Hirten annehmen werde, dergestalt in den Vordergrund. Ohne daß wir durch unsere Frage veranlaßt wären, Zeit und Verfasser dieses zweiten Teiles des Propheten in Untersuchung zu ziehen, werden wir hier nur als wahrscheinlich hervorheben, daß kaum eine andere Katastrophe Judas, als das große Exil, diese Thatsache erklären möchte. Schon Sach. 9, 16 hebt der Seher hervor, daß Jehovah seinem Volke wie einer Herde helfen werde, denn unter der Herrschaft der Götzen und falschen Propheten ist es in der Irre verloren, wie Schafe ohne Hirten; so wird denn Jehovahs Zorn über die falschen Hirten entbrennen, wenn er Juda, seine Herde, heimsuchen wird (10, 2. 3). Dagegen wird Jehovah seinem Volke jenen Friedenskönig geben, der gerecht und voll Hilfe, aller Armen sich annehmen und das Reich des Friedens in Israel stiften wird (9, 9 f.).

Endlich in Sacharja Kap. 11—13 tritt der Gedanke vom Hirten und und der Herde in der umfassendsten Weise auf, nämlich in einem zwiefachen Sinn. Die Menschheit überhaupt erscheint dem Propheten als eine Herde unter ihren Hirten, den Weltherrschern, indem zugleich das Volk Gottes, die kleine und elende Herde, am Prophetentum seine Hirtenleitung hat (11, 4 ff.). Wir werden aber in die Zeit der Entstehung der ersten großen Weltreiche versetzt. Da hebt Gott den Bund auf, den er seit Enkstehung des Völkertums mit allen Völkern auf Erden geschlossen hat, des Inhaltes, daß jedes Volk nach seiner Art und Sitte leben könne und solle; es hebt die Zeit der Weltreiche an, welche dem Propheten Daniel in Gestalt wilder Tiere erscheinen, die das Fremde vergewaltigen (Dan. 7). Indem nun diese schwere Zeit der Menschheit beginnt — die ja im Laufe eines halben Jahrtausend zum Ende der antiken Weltentwickelung geführt hat —, nimmt sich Gott seines Volkes in der Art an, daß er rasch eine Änderung zu Gunsten desselben in der Weltlage eintreten läßt. „In Einem Monat tilgt er drei Hirten" (11, 8), d. h. durch eilige Umwälzung kommt es von der Gründung des ersten großen Weltreiches unter Nebukadnezar zur Weltmonarchie der Perser, durch welche Israel im heiligen Lande wieder unter seinem eigenen Hirtenamt, dem mit Serubabel verbundenen Prophetentum gedeihen kann. An dieser wunderbaren Wieder-

herstellung hat denn Israel in der That erkannt, daß Gott mit seinem allmächtigen Wort in der Weltgeschichte für sein Volk wirke.

Aber trotz dieser Erkenntnis nimmt es mit dem Hirtenamt in Israel ein baldiges Ende. Wie es einem Jeremia vor dem Exil und einem Ezechiel in demselben erging, — so lohnt auch nach demselben das Volk dieses sein Prophetentum in schnödester Weise ab. Nur dreißig Silberlinge wird der Hirte wert geschätzt, d. h. er wird einem leibeigenen Knechte gleichgeachtet (2 Mos. 21, 32), als stünde es dem Volke frei, sich aus eigenen Kräften und nach eigener Wahl einen Hirten zu beschaffen. Darum muß denn der Prophet diese Geldsumme dem Töpfer zuwerfen, um anzuzeigen, daß das der Sinn des Volkes sei; man meint in Israel, daß man sich seine Führer und Leiter ohne Not verschaffen könne, wie man statt eines zerbrochenen Topfes leicht einen neuen vom Töpfer erhalte.

Auf dasselbe Hirtentum, das so gering geschätzt wird, muß sich nun auch noch das andere Prophetenwort beziehen: „Schwert, mache dich auf wider meinen Hirten und über den Mann, der mein Genosse ist", spricht Jehovah Zebaoth; „schlage den Hirten, daß sich die Herde zerstreue, und ich werde mit meiner Hand die Elenden treffen" (13, 7). Teils mit Verachtung, teils mit Gewalt und Blutvergießen wird sich Israel seiner gottgesandten Propheten und Hirten entledigen, wie es das schon vor dem Exil gethan hat. Jetzt aber nach demselben, und nachdem das Volk das gewaltige Zeichen Jehovahs, das in der Strafe des Exils und in der Errettung aus demselben — ein Zeichen Jonä — gegeben ist, mit dem neugeschenkten nachexilischen Prophetentum verachtet hat, geschieht nun etwas Neues. Es tritt die schwere prophetenlose Zeit ein, die wiederum durch das Aufkommen des Pharisäismus und Sadduzäismus charakterisiert ist. Das ist das gottlose Hirtentum, von dem Sach. 11, 15 ff. die Rede ist. In dieselbe Zeit fällt denn auch der Anfang der großen Zerstreuung Israels in der Welt; oder es setzt sich nur die Zerstreuung des Exils fort, weil im heiligen Lande der wahre Mittelpunkt, das gottgegebene Hirtenamt fehlt, das die in der Welt Zerstreuten anzöge und zusammenhielte. Denn nicht sowohl in der örtlichen Trennung von Jerusalem liegt der Schaden, als in dem Weltsinn und der Gottentfremdung, die über das Volk da draußen und daheim kommen.

Indem nun Jesus alles, was das Alte Testament von den verwahrlosten und verlorenen Schafen Israels, von seinen gottlosen selbstsüchtigen Hirten geweissagt hat, im Zustande des Volkes seiner Zeit erfüllt sieht, muß er zugleich sich selbst als „den guten Hirten" in die Mitte dieser Erfüllung stellen. Wir reden aber hier nicht von der Thatsache des Verrates als solcher, da wir es ja nur mit dem Bewußtsein Jesu zu thun haben. Dagegen hat es Jesus seinen Jüngern in der Nacht des Verrates erklärt, daß an ihm und

an ihnen jenes Sacharjawort vom geschlagenen Hirten und den zerstreuten Schafen in Erfüllung gehe (Matth. 26, 31 f.). Das will aber nicht sagen, das Prophetenwort sei nur auf Jesus und die Jünger beschränkt; vielmehr geht es ja zunächst auf das ganze Volk. War Israel schon vor Jesu Kommen eine zerstreute und verlorene Herde (Matth. 9, 36; 10, 6), so wird nun, nachdem das Volk seinen Hirten, der es sammeln und heilen sollte, durch seine Mietlinge hat schlagen lassen, die letzte große Zerstreuung anheben, zu der die bisherige nur ein Vorspiel war (vgl. Lk. 21, 24). Allerdings trifft der Schlag, der den Hirten tötet, auch seine Gehilfen und Jünger und zerstreut sie. Aber wie Jehovah seinen Hirten nicht im Tode läßt, so kann auch der Hirte seine Schafe nicht verlassen; er wird nach seiner Erweckung ihnen in Galiläa voranziehen (Matth. 26, 32) und von da aus den großen Hirtenzug in die Heidenwelt antreten, aus welcher sich dann alle ihm anschließen werden, die da gleich jenen galiläischen Jüngern das Bewußtsein haben, „verlorene Schafe" zu sein (vgl. Ephes. 2, 12). Daß endlich auch für jene „verlorenen Schafe" Israels in der großen und letzten Zerstreuung die Zeit kommen werde, wann sie, die die ersten waren, als die letzten dem „galiläischen" Hirten, den sie einst verachtet haben, zufallen werden, nachdem sie gesehen haben, daß in ihm alle Geschlechter der Erde gesegnet sind: das dürfen wir aus dem Gedankenzusammenhang Jesu hinzufügen.

Doch zu welchem Zweck muß denn der Hirte geschlagen werden, da doch nur die Schafe Strafe verdient haben? Wir setzen hier voraus, daß das Wort Sach. 13, 7: „Schwert, mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, der mein Genosse ist; schlage den Hirten, daß sich die Schafe zerstreuen, und ich werde meine Hand kehren wider die Geringen" in der That nicht anders verstanden werden kann, als es in den Worten Jesu angewendet wird, nämlich von einem guten Hirten. Wäre hier von einem bösen und gottlosen Hirten die Rede, dessen Tötung eine Rache Jehovahs an ihm selbst und eine Wohlthat an den mißhandelten Schafen des Hauses Israel sein würde (vgl. 11, 15–17; Ezech. 34, 2 ff.), so könnten demselben weder jene Ehrennamen „mein Hirte, Mann der mein Genosse ist" beigelegt — vgl. in dieser Beziehung besonders Ezech. 34, wo die schlechten Hirten nie Hirten Jehovahs genannt werden —, noch als Folge des Schlages Jehovahs Zerstreuung und Elend der Schafe ausgesagt werden.[1]) Hiemit stimmt denn auch die Vergleichung in 12, 11, die Klage über den furchtbaren Schlag, welcher Israel in der Schlacht bei Megiddo traf, nämlich die Tötung des besten Hirten, den Israel seit langem gehabt hatte, des Königs Josia (vgl. 2 Kön. 23, 29). Nur

[1]) Vgl. hiefür zuletzt A. Köhler, Die Weissagungen Sacharjas, zweite Hälfte, Erlangen 1863, S. 232 ff.

daß es sich 12,10 wie 13,7 nicht bloß um die Tötung eines Hirten handeln wird, der um der Sünden seines Volkes willen den Feinden preisgegeben wird, wie das mit Josia geschehen ist, sondern um die Verkennung und Hingabe in den Tod von seiten des eigenen Volkes (11,12; 12,10).

Stehen denn aber solche Gedanken ganz allein und ohne anderweitige Analogie im Propheten Sacharja, sodaß man ein Recht hätte, diesen Propheten als einen wunderlichen und unbegreiflichen Kopf beiseite zu schieben? Für das Bewußtsein Jesu ist er das nicht gewesen. Und darauf kommt es für uns wesentlich an. Es wird in einem späteren Kap. (7) der umfassende alttestamentliche Zusammenhang untersucht werden, welchen Jesus als die Weissagung seines Todes in Gesetz und Propheten angesehen hat. Hier mag nur auf das nächstliegende hingewiesen werden, nämlich auf Jesaia 53, besonders V. 6.7. Es liegt sogar nahe, anzunehmen, daß jene für unsere Empfindung unvorbereitet auftretenden Gedanken an Hörer gerichtet worden sind, welche neben anderen Voraussetzungen — von denen später die Rede sein wird — gerade Jesaia 53 im Sinne hatten. In bezug auf Jesu Selbstbewußtsein wenigstens wird der Nachweis geführt werden, daß er mit dem kurzen Sacharjawort, dessen er sich in der Leidensnacht bedient, eben jenen großen und umfassenden Weissagungszusammenhang von Gesetz und Propheten zusammengefaßt hat, in welchem auch Jes. 53 nur ein hervorragender Punkt ist.

Ebensowenig wie wir aber hier dem genannten Problem näher treten können, vermögen wir auch ein anderes, welches nur scheinbar von jenem abliegt, in nähere Untersuchung zu ziehen. Es ist das die Frage, wie sich denn der Hirte, der geschlagen wird und den Jehovah als seinen Genossen bezeichnet, eigentlich zu Jehovah, dem Erzhirten, verhalte. Diese Frage tritt uns in Ezech. 34 entgegen, wo an Stelle der argen Hirten Jehovah sich aufmacht, um den Schafen alle Hirtendienste zu leisten, und wo dann doch noch in der Person Davids ein menschlicher Hirte verheißen wird. Aber noch unmittelbarer tritt diese Frage uns in der bekannten schwierigen Stelle des Deuterosacharja entgegen, in welcher es nach dem vorliegenden Texte von Jehovah heißt: „Und ich werde über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gebetes ausgießen, und sie werden nach mir hinschauen, den sie durchbohrt haben und werden über ihn klagen u. s. w." (12,10). Doch was wäre mit diesem einsam stehenden Worte gewonnen, auch wenn es möglich wäre, alle Schwierigkeiten des Textes und des Verständnisses der Stelle zu heben und jenen Wortsinn unzweifelhaft zu machen? Auf diesen in solcher Form ganz einsam dastehenden Gedanken wäre ja doch keine Lehre zu gründen, zumal gerade dieses Wort nicht von Jesu angeführt wird (vgl. dagegen Joh. 19,37). Jene Frage kann vielmehr nur in einem großen Zusammenhange aufgenommen werden, der die Gotteslehre des Alten

Testaments und Jesu Stellung zu derselben behandelt. Da wird es sich denn zeigen, daß unsere Frage durchaus nicht eine einsame, etwa nur in Ezech. 34 oder Sach. 12,10 vorliegende ist. Hier möge zum Beweis dieser Behauptung wiederum nur auf Jesaia 53 hingewiesen werden, wo dasselbe Problem in der Frage auftritt, wie sich denn der Knecht Jehovahs, welcher da als der Arzt erscheint, „durch dessen Wunden wir geheilt sind", zu Jehovah verhalte, der wie der Hirte so auch der Arzt Israels ist.

So wären wir denn auf unser Hauptproblem verwiesen, das Selbstbewußtsein dessen, der in sich die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen wußte, welche vom Hirten, vom Arzt Israels reden. Das sind Namen, welche Jesus im Zusammenhange mit den eben berührten Zügen alttestamentlicher Weissagung in Anspruch genommen hat. An unserer Stelle sollen sie nur von einer Seite den Blick auf das Gesamtproblem eröffnen, welches in dem Worte gegeben ist: „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweissagt" (Matth. 11,13). Das heißt nun nicht bloß: Die ganze Geschichte des Volkes Israel — wie sie eben in Gesetz und Propheten zusammengefaßt und nach ihrem wahren geistigen Gehalt gesichtet ist — ist eine Weissagung auf mich; etwa in dem Sinne, in welchem ein Julius Cäsar von sich hätte sagen können: die Geschichte Roms ist eine Weissagung, deren Erfüllung ich bin. In gewissem Sinn erstreckt sich ja dieser Gedanke auch auf die Menschheit, sofern dies Volk aus einem Partikularvolk das weltherrschende Volk geworden ist. Aber das ist es geworden durch Gewalt der Waffen und in gewissem Sinne geblieben nicht ohne den Beistand des hellenischen Geistes. Auch lediglich vom Boden der Menschheitsgeschichte betrachtet hat die Geschichte Israels, die Jesus in jenen Worten zusammenfaßt, eine ganz andere und umfassendere Bedeutung. Denn „Gesetz und Propheten" d. i. das Alte Testament erstreckt sich rückwärts bis zum Ausgange des gesamten Menschengeschlechtes von Einem Blute und vorwärts bis zu Einem seligen Ziele aller Geschlechter und Völker der Erde; reden doch davon nicht bloß die Propheten, sondern schon der Segen Abrahams. Dem gegenüber verliert sich die Geschichte aller anderen Partikularvölker im Dunkel der Vergangenheit. Wenn nun Jesus von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten redet, so meint er die Geschichte seines Volkes, sofern dieselbe als die Geschichte des von Gott zum Haupte der Menschheit bestimmten Volkes Anfang und Ende der Menschheitsgeschichte umfaßt.

Aber auch das sagt nicht genug. Die Geschichte Israels, wie sie in Gesetz und Propheten zusammengefaßt ist, begreift nicht bloß menschliches und auch nicht bloß menschheitliches, sondern umfaßt auch die Geschichte der Offenbarung Jehovahs, des wahren Gottes. Schon im Alten Testamente liegt in gewissem Sinn eine gottmenschliche Geschichte vor, sofern Jehovah, der Gott

der Heilsgeschichte, welcher hernach in Christo der Gott der gesamten Menschheit werden wird, der Gott Israels, d. i. der Hirt, der Arzt, der Ehegemahl dieses seines Volkes ist. Eben in diesem übernatürlichen Verhältnis Israels zu Jehovah, dem ewigen Gott, liegt ja der letzte Grund, welcher die Geschichte eines Partikularvolkes zu einer Geschichte der Menschheit erhebt.

Damit ergibt sich aber das Problem, in welchem Sinne Jesus sich selbst den Hirten, den Arzt, den Bräutigam genannt habe, oder in welchem Verhältnis Person und Geschichte Jesu zur Person und Offenbarung Jehovahs im Alten Testamente stehe. Denn wenn Jesus sich als die Erfüllung von Gesetz und Propheten weiß, so hat er sich auch als die Erfüllung der Offenbarung Jehovahs in Gesetz und Propheten gewußt.

Indem wir diesem Problem entgegengehen, treten wir zuerst an die Wirksamkeit und das Werk Jesu heran. Denn das wissen wir von Luther her, daß uns nichts nütze ist, zu wissen, was Jesus oder Gott an sich selber ist, sondern was er für uns und durch seine Offenbarung an uns ist. In einem anderen Sinne freilich werden wir überhaupt nicht von Jesu und Gott zu reden haben. Es ist immer Jehovah, d. i. der Gott, dessen Offenbarung das Reich Gottes auf Erden zum Inhalt und Zweck hat, der sich in Gesetz und Propheten offenbart. Nicht handelt es sich, weder im Alten noch im Neuen Testament, um einen Gott der Spekulation und Philosophie. So kommt überhaupt als Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu nur ein Christus und Sohn Gottes in Betracht, der dies ist als Herr und König des Reiches Gottes, als Erlöser, Arzt und Hirt seiner Herde. Dennoch ist es ein anderes, wenn Jesus in seiner Lehre den Nachdruck auf sein Reich, d. i. sein Werk fallen läßt, und wenn er mehr den König dieses Reiches, d. i. seine Person hervortreten läßt. Indem wir vom Reiche Gottes ausgehen, entsprechen wir dem Gange seiner Lehrthätigkeit. Es wird nicht unrichtig sein, wenn wir annehmen, daß „die Geheimnisse des Himmelreichs" (Matth. 13, 11; Lk. 8, 10) in der ersten Hälfte unserer Evangelien im Vordergrund stehen, während in der zweiten das Geheimnis seiner Person vorantritt (Mk. 8, 27 ff.; Matth. 16, 13 ff.).

Fünftes Kapitel.

Vom Reiche Gottes.

1.

Die Reformation hielt es für ihre Aufgabe, gegenüber den Irrlehren und Mißbräuchen der mittelalterlichen Kirche und des Papsttums die Kirche der Urzeit, wie sie durch die Schriften der Apostel bezeugt ist, wiederherzustellen. Die reformierte Konfession hat das in einem mehr gesetzlichen Geiste, eben darum auch schroffer mit der Überlieferung brechend versucht; die lutherische Kirche mehr im Sinne des Evangeliums als göttlicher Gabe und der daraus entspringenden Freiheit des Christenmenschen. Beide Konfessionen gingen von einem Gesamtbilde der Kirche des Neuen Testamentes aus, da ihnen die innere Einheit der kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes als des Wortes Gottes feststand. Dennoch entsprach der Verschiedenheit des Geistes der Konfessionen eine nicht ganz gleiche Stellung zu großen Gruppen der h. Schrift. Zwingli und die älteren Reformatoren neben ihm lehnten sich, ähnlich wie reformatorische Bewegungen des Mittelalters, z. B. St. Franciscus und die Waldenser, an die synoptischen Evangelien und das Alte Testament. Luther schöpfte vorwiegend aus den Paulinischen Briefen und dem Johanneischen Evangelium. Calvin beweist sich in seiner Hinneigung zu Paulus zunächst mehr als Jünger Luthers, zeigt aber in der einseitigen Auffassung des Apostels zugleich: si duo idem faciunt, non est idem.

Man könnte sagen, daß eine modern kritische Schule mehr der reformierten Strömung älterer Linie folge, indem sie von Paulus und Johannes absehend den Jesus der Synoptiker zur Darstellung bringen will. Vielleicht darf man behaupten, daß von den Franciskanern, von Zwingli und den Socinianern aus durch den Rationalismus hin bis in unsere Tage eine Richtung sich erstreckt, welche auf ihre Fahne geschrieben hat, was Luther als Karlstadts Sondergeist erkannte: „D. Karlstadts Theologia ist nicht höher kommen, denn daß sie lehret, wie wir Christo nach sollen folgen, und aus Christo nur ein Exempel und Gebieter macht, daraus nichts denn Werke gelernt werden. Er

weiß aber und lehret Christum nicht, wie er unser Schatz und Gottes Geschenke ist, daraus der Glaube folget, welches das höchste Stück ist, und vermeinet solches alles zu verschmücken und zu verdunkeln mit diesen Worten: brünstige Erkenntnis, hitzig Gedächtnis und dergleichen. Und fället also sein wiederum vom Glauben auf die Werke, daß seine Lehre und Kunst, wie ich längst wohl gemerkt habe, endlich wieder dahin will, daß der freie Wille sei etwas in Gottes Sachen und guten Werken." [1])

Die moderne Richtung geht denselben Weg, indem sie im Christentum von Jesu nicht sowohl als dem Objekt der Religion als vielmehr dem Subjekte derselben wissen will; an die Stelle der christlichen Religion, das ist des Glaubens an Christum ist ihr die Religion Jesu getreten. Nahe verwandt ist damit die Forderung, die Dogmatik des Christentums beiseite zu setzen und sich mit der Ethik desselben zu begnügen, oder wenigstens die Dogmatik aus ihrer zentralen Stellung zu verweisen und das Christentum in eine Ellipse mit zwei Brennpunkten zu verwandeln.[2]) Auf derselben Linie liegt es, wenn man an die Stelle des Begriffs der Kirche den Begriff des Reiches Gottes in dem Sinne setzen will, daß der letztere als ein wesentlich ethischer jenen als einen einseitig dogmatischen ersetze.[3])

Nun ist es zunächst richtig, daß der Name „Reich Gottes" im Munde Jesu der umfassende, allesbeherrschende ist, an welchem ohne Zweifel der Begriff „Kirche", wo er auch innerhalb der geschichtlichen Entwickelung der Heidenchristenheit auftritt, sich zu messen und zu reformieren hat. Das wird allerdings, wie es besonders in der lutherischen Kirchenreformation geschehen ist, zunächst durch die Rücksicht auf den Kirchenbegriff des Apostels Paulus zu vollziehen sein, da er nun einmal der Apostel ist, welcher das Reich Gottes in die Heidenwelt einstiftete oder die Heidenwelt ins Reich Gottes einführte (Matth. 8, 11), indem er heidenchristliche „Gemeinden" gründete. Aber auch der paulinische Begriff der „Gemeinde" kann Inhalt und Umfang nur von dem übergeordneten Begriff des „Reiches Gottes" empfangen haben, da jener ja nur die Ausführung des im Sinne Jesu Ewigen und Allumfassenden im Gebiete des nach Zeit und Ort Beschränkten ist.

Indem wir diesen Rückgang auf den Jesus der Synoptiker und seine Predigt vom Reiche Gottes vollziehen, thun wir nur, was in der Konsequenz der Reformation liegt, gehen wir zum letzten Ursprung und zur letzten Quelle

[1]) Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament. Erl. Ausg. Bd. 29 S. 278.

[2]) So Ritschl.

[3]) Vgl. den von Luther in den Romanismus zurückfallenden Georg Witzel: „Durch den Glauben werden wir Glieder der Kirche, durch Liebe und Gehorsam Glieder des Himmelreichs". G. Kawerau, Art. Witzel, in Protest. Realencyklopädie; 2. Aufl., Bd. 17 S. 243.

zurück; und dürfen, wenn das im Sinn der Jünger Jesu geschieht, der Hoffnung sein, vom Meister noch mehr zu empfangen als vom Jünger. Andrerseits haben wir uns freilich vor den Irrungen zu hüten, denen oben genannte Richtungen verfallen sind. Denn wenn das Wort Gottes im Neuen Testamente als der Same anzusehen ist, aus dem das Reich Gottes sich entwickelt, so müssen wir das Wort Jesu, wie es uns die Synoptiker darbieten, als den Samen des Samens betrachten. Enthält derselbe die Fülle der Lebensgedanken, während die Jünger nur mit ihrem besonderen Pfunde zu wuchern hatten, — so ist doch mit dem Reichtum auch die entsprechende Schwierigkeit des Verständnisses und der Verwendung gegeben; daher denn die Entwickelung des Reiches Gottes innerhalb der Heidenchristenheit bis jetzt sich mit Recht vorwiegend von dem durch die Jünger gespendeten Lebensbrote genährt hat. Aber indem die Kritik vom vierten Evangelium überhaupt nichts wissen will oder den Evangelisten wenigstens des Subjektivismus beschuldigt, indem sie den Apostel Paulus zum Gnostiker macht oder wenigstens pathologischer Irrungen beschuldigt, indem sie aus diesen Gründen die Wissenschaft zu dem Jesus der Synoptiker zurückruft und damit in der That fordert, was Aufgabe aller Wissenschaft ist: zurück zu den letzten Quellen! so besorgt sie dadurch schließlich doch nichts anderes, als des heiligen Geistes Geschäfte, heute gerade so gut, wie einst die humanistische Wissenschaft im sechzehnten Jahrhundert. Denn darin waren Erasmus und Luther eins, daß es die Rückkehr zu den letzten und reinen Quellen des Christentums, also zur h. Schrift gelte.

So wollen wir denn an die Untersuchung des Wesens des Reiches Gottes herantreten, wie es sich in den Reden Jesu bei den Synoptikern darstellt. Die Grenzen dieser Untersuchung sind durch das Ziel unserer ganzen Arbeit gegeben, in welcher es sich um die Selbstschätzung der Person Jesu handelt. Soweit eben die Wirkung auf die Ursache, das Werk auf den Urheber zurückschließen läßt, soweit wird auch das erstere für uns in Betracht kommen. Ist das doch ein Zusammenhang, der sich allezeit geltend gemacht hat. War z. B. den alten Ebioniten das Christentum nur ein neues Gesetz, das verbesserte Gesetz Mosis, so hatten sie keinen Grund, in Jesu Person mehr als einen anderen Moses zu erblicken; ähnlich die Rationalisten neuerer Zeit.

Für uns ist denn die Frage, was war das Reich Gottes für Jesus? Was war er sich bewußt im Reiche Gottes seinen Jüngern und damit der Menschheit zu bringen? Diese Frage wird sich aber zu der anderen zuspitzen: was ist im Reiche Gottes Gabe, was darin Forderung, oder wie verhielt sich im Bewußtsein Jesu die Predigt vom Reiche d. i. das Evangelium zum Gesetz des Alten Bundes?

Für die Beantwortung unserer Frage werden in erster Linie die Berichte

unserer drei Evangelien über den Anfang der Berufsthätigkeit Jesu in Betracht kommen, da anzunehmen ist, daß Jesus selbst von vornherein entscheidende Gesichtspunkte zur Beurteilung des Charakters seines Werkes dargeboten haben werde; wenn auch bei dem pädagogischen Vorgehen Jesu wahrscheinlich ist, daß er die Offenbarung der letzten „Geheimnisse des Reiches Gottes" für eine spätere Zeit vorbehalten haben wird.

Wir wollen aber mit dem Lukasevangelium beginnen, weil uns der Bericht desselben über das, was unsere Frage angeht, am durchsichtigsten zu sein scheint, sodann zum Markusevangelium fortschreiten und mit dem Matthäus schließen, da dessen Angaben ebenso reich als durch verschiedene Auffassung umstritten sind. Doch will selbstverständlicherweise der Bericht eines jeden Evangeliums unabhängig vom andern betrachtet werden.

2.

Im Lukasevangelium wird es sich für die Untersuchung unserer Frage vorwiegend um zwei unserem Evangelium eigentümliche Stücke handeln, nämlich zuerst um die bekannte Perikope vom Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth, mit welcher der dritte Evangelist das öffentliche Auftreten und die Berufsthätigkeit Jesu eröffnet, sodann die Bergpredigt, welche in ihrer eigentümlichen lukanischen Gestalt der Matthäusbergpredigt gegenüber eine selbständige Beurteilung in Anspruch nimmt. Was zwischen diesen beiden Stücken liegt (Lk. 4, 31—6, 19), das findet sich mit Ausnahme von 5, 1—11 und 5, 39 auch wesentlich in den beiden älteren Evangelien und wird vorwiegend auf Grund des Markusevangeliums erzählt sein; es wird also auch dort näher zu betrachten sein. In den oben genannten Stücken dagegen schöpft Lukas aus eigenen Quellen, welche sich aber als vollkommen glaubwürdig erweisen.

Wir gehen von dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth aus, wie dasselbe von unserem Evangelisten so besonders anschaulich geschildert ist (4, 16). Obwohl Lukas weiß, daß demselben eine anderweitige Thätigkeit Jesu in Kapernaum schon vorausgeht (4, 23), so hat er jene Erzählung doch in den Anfang seiner Darstellung des Berufswirkens gestellt, weil sie für die Absicht des dritten Evangeliums ähnlich charakteristisch ist, wie etwa die Bergpredigt für die des ersten Evangeliums. Seiner Gewohnheit gemäß erscheint Jesus am Sabbat in der Synagoge und diesmal seiner Vaterstadt; er läßt sich die h. Schrift geben, um vorzulesen und darüber zu reden. Man gibt ihm das Buch des Propheten Jesaia, und er verliest die Stelle, in welcher der Prophet von sich sagt, daß der Geist des Herrn über ihn gekommen sei, dem Volke Israel in seiner Not die frohe Botschaft von seiner Erlösung, den Gefangenen Befreiung, den Blinden Sehendwerden, den Verwundeten Wiederherstellung, mit Einem Wort: das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen (Jes.

61, 1 ff.).[1]) — Da hat er denn in der Auslegung dieses Wortes mit solcher Holdseligkeit geredet, daß auch die Nazarethaner, obwohl sie von ihm als einem der ihrigen nicht hoch zu halten entschlossen waren, sich diesem Eindruck nicht entziehen konnten. So hätte man nun erwarten müssen, daß sie wenigstens zum Teil das Vorurteil fallen ließen und wie so viele Galiläer ihn als einen Propheten mächtig in Worten und Thaten (vgl. V. 23) lieb gewannen. Und doch kam es nach unserer Erzählung so ganz anders. Das Auftreten Jesu endete mit einem Versuch seiner Stadtgenossen, ihn zu töten. Wie ist das möglich? Was wird denn Jesus gesagt haben, das seine Landsleute so lieblich angemutet hat, und was hat er ihnen gesagt, das sie so empörte?

Der Sabbat Israels ist an sich schon die große und herrliche Weissagung, daß dieses Volkes Geschichte, wie die Woche im gesegneten siebenten Tage, in Gott und seiner Paradiesesseligkeit enden solle. Wissen die Heidenvölker nur von einem verlorenen Paradiese, so hat Israel im gelobten Lande, da Milch und Honig fließt, schon in der Gegenwart ein Pfand dafür, daß das Paradies nicht auf immer verloren sei. Das sagt der Sabbat noch deutlicher. Wenn doch auch das heilige Land dem Volke Gottes die Frucht des Weinstocks und des Feigenbaums nicht ohne den Schweiß des Angesichtes gibt (vgl. Lk. 13, 8; Matth. 20, 11), so bezeugt dagegen der Sabbat dem Volke, daß am siebenten Tage, dem Tage des Herrn, insofern das Paradies wiederhergestellt sei, als das Volk ohne Arbeit von Gott ernährt und zwar festlich bewirtet werde. Wenn Israel sechs Tage in Gott arbeitet und am siebenten in Gott ruht, so soll es inne werden, daß Gott noch Paradiesessegen für die Seinigen hat. Vor allen Dingen aber soll es dessen inne werden, daß Gott noch einen großen Sabbat, den wahren Paradiesessabbat für sein Volk und in ihm für die ganze Menschheit vorhat.

In diesem Sinne sind denn die merkwürdigen Einrichtungen zu verstehen, welche sich im Alten Testament an den Sabbat anschließen und auf die das Jesaiawort Bezug nimmt. Schon im siebenten Jahr soll das Land nicht bearbeitet werden, sondern eine Art Paradiesesruhe haben. Im fünfzigsten Jahr aber nachdem sieben Jahrwochen verflossen sind, tritt das große Erlaß- und Wiederherstellungsjahr ein, in welchem dem Verarmten wieder sein Besitz zurückgegeben, dem Verschuldeten die Schuld erlassen, dem in Sklaverei versunkenen die Freiheit gegeben werden soll (3 Mos. 25, 2 ff.; 25, 10). Wie weit Sabbatjahr und Jobeljahr in der Wirklichkeit durchgeführt worden

[1]) Wenn das Wort von den Verwundeten sich nicht Jes. 61, sondern 58, 6 findet, so kann man das aus der gedächtnismäßigen Niederschrift des Evangelisten erklären. Es kann aber auch eine Andeutung desselben darin liegen, wie Jesus in seiner Auslegung des Textes sachlich Verwandtes verknüpft habe.

sind, kümmert uns hier nicht.[1]) Sie sind Steigerungen des Sabbats und ihre prophetische Bedeutung kommt hier in Betracht. Gerade in ihrem wundersamen Idealismus, der schlechterdings keine Analogie bei den Weltvölkern hat, zeigen sie uns die Eigentümlichkeit des Volkes Gottes. Das „Jahr des Herrn" will zeigen, wie Israel das „Volk des Herrn" und Palästina das „Land des Herrn", wie dies Volk vielmehr Haus und Familie Gottes sei, in welcher unbeschadet menschlicher Verschiedenheit die Einheit und die Freiheit von „Kindern Gottes" zur Erscheinung kommen soll. Was ihr widerspricht, sollte in diesem Jahre von den Kindern Israel abgethan werden. — Die letzte und höchste Bedeutung des Erlaßjahres aber ist die Weissagung einer umfassenden und endgültigen Erlösung Israels von allen seinen Sünden und Übeln, welche Jehovah, Israels Arzt und Erlöser, vollbringen wird. Von dieser Erlösung, welche Wiederherstellung des Paradieses ist, weissagen alle Propheten (vgl. Jes. 49, 8 ff.). Das Jobeljahr aber weist dadurch noch besonders auf diesen Sünde und Übel zusammenfassenden Inhalt hin, daß es nicht mit dem bürgerlichen Jahr zusammenfiel, sondern am zehnten Tag des siebenten Monats, d. h. am großen Versöhnungstag begann.[2])

Kann doch das große Erlösungs- und Wiederherstellungsjahr Israels und der Menschheit überhaupt nicht eintreten, wenn nicht zugleich der große Versöhnungstag gekommen ist, der für die Sünden des Volkes und der Welt genugthut. Das ist denn nun zugleich „Jahr und Tag des Herrn" und „Zeit Israels", da Gott gibt und Israel empfängt; es sind „die Zeiten der Erquickung und Wiederherstellung", von denen der Apostel redet (Apostelg. 3, 19 ff.[3]). Das ist denn also das „angenehme Jahr des Herrn", da Gott die Fülle seiner Gnade und Barmherzigkeit über sein Volk und in ihm, dem Abrahamssamen, über alle Geschlechter der Erde ausgießen wird. Das ist der Inhalt der frohen Botschaft oder des Evangeliums, das an alle Arme, Gefangene, Verwundete und Verstümmelte ergeht (Lk. 4, 18). Der Arzt ist da, der alle Kranke, die sich als solche erkennen und zu ihm kommen, heilen kann und heilen will (2 Mos. 15, 26; vgl. Matth. 9, 12). Es soll alles, was in Israel verwüstet

[1]) Man vgl. darüber Dillmann zu Levitikus 25.

[2]) Wenn, wie neuerdings Klostermann mit älteren Vorgängern zusammentreffend nachgewiesen zu haben scheint, das Jobeljahr eine astronomische Bedeutung hat, nämlich den Widerspruch von Mond- und Sonnenjahren in dem Jobelcyklus auszugleichen, und so die Wiederherstellung der sozialen Ordnung des Gottesvolkes an die Wiederherstellung der Himmelsordnung geknüpft wird, — so erhellt erst recht die Himmel und Erde umfassende Weissagung des Jobeljahrs. Vgl. Studien und Kritiken, Jahrg. 1880, S. 720 ff.: „Über die kalendarische Bedeutung des Jobeljahres".

[3]) Man vgl. die καιροὶ ἀναψύξεως und χρόνοι ἀποκαταστάσεως von Apostelg. 3, 19. 21 mit dem Begriff der καιροὶ ἐθνῶν Lk. 21, 24 und dem oben hierüber Ausgeführten. Der Begriff der ἀνάψυξις ist aber mit dem Sabbat verknüpft; vgl. 2 Mos. 23, 12; 31, 17.

worden ist, wieder gebaut werden, das Volk soll dastehen, wie ein herrlicher Wald oder Fruchtfeld. Ja es soll werden, wozu es von Anfang an bestimmt war, ein Volk von Priestern, das den Völkern der Welt die Gnade Gottes vermittelt (Jes. 61, 6; 2 Mos. 19, 6) und darum auch in diesem seinem heiligen Amt von den Völkern geehrt wird. Eben damit aber vollendet und erfüllt sich ja nur, was Gott mit seinem Bunde gewollt hat, den er einst mit Abraham schloß; es kommt zum seligen Hochzeitfeste, welches den ewigen Bund Jehovahs mit seinem Volke in seiner ganzen Gnadenfülle zur Erscheinung bringt (Jes. 61, 8. 9. 10).

Wenn nun Jesus von dieser Verherrlichung Israels, von der messianischen Zeit, d. i. von dem großen Jobeljahr des Volkes in der schönen Sprache der Propheten geredet hat, so verstehen wir es, daß auch die Nazarethaner von seiner Predigt ergriffen und entzückt wurden. Diese Predigt deckte sich ja gewissermaßen mit der nationalen Hoffnung des Volkes. — Aber worin lag denn der Grund ihres Widerspruchs und ihres Ärgers an Jesu Worten? Daß Jesus von der Nähe der messianischen Zeit mit solcher Gewißheit redete, konnte ihnen wie anderen Galiläern und der Mehrzahl des jüdischen Volkes nur erfreulich sein. Denn die Empfindung war im Volke eine allgemeine, daß die verheißene Rettung bald kommen müsse, wenn nicht Israel unter den Krallen der römischen Adler zu Grunde gehen solle (vgl. zu Matth. 23, 37). Was ärgerte nun die Stadtgenossen Jesu? Daß Jesus nicht, wie Johannes der Täufer, ein Prophet und Fortsetzer der Reihe der Propheten, also auch ein Genosse des Predigers und Evangelisten sein wollte, dessen Worte er eben vorgelesen hatte, — sondern daß er sagte: Jetzt ist die Erfüllung da und zwar in mir und meinen Worten, wie ich da heute vor euch stehe (V. 21). Anders aber können Jesu Worte (4, 21) nicht verstanden werden. Was wäre denn das für eine Erfüllung des Prophetenwortes, wenn Jesus nur noch einmal das große und angenehme Jahr des Herrn oder das Reich Gottes als in Zukunft, wenn auch in naher Zukunft kommend verkündigen wollte,[1]) — das hätten sich ja die Nazarethaner ebensogut gefallen lassen, wie die übrigen Galiläer, wenn sie alle in Jesu einen großen Propheten anerkannten (Matth. 16, 14 u. Parall.). Wenn Jesus sagt: „Heute ist erfüllt dieses Schriftwort in euren Ohren", so will er nicht sagen: heute beginnt von neuem die Weissagung; sondern: das angenehme Jahr des Herrn oder das Reich Gottes ist da; und wenn es heißt: „in euren Ohren", so soll das auch nicht bedeuten: jetzt hört ihr nur davon, und erst in einer späteren Zeit werdet ihr es sehen.[2]) Sondern: in diesem meinem Worte, welches das Wort des Herrn ist, empfangt ihr die Kraft, welche alles das wirkt und schafft, was vom

[1]) So Hofmann zu der Stelle. [2]) So Hofmann.

Propheten für jenes große Jahr verheißen ist; und keineswegs bleibt diese Kraft nur unsichtbar, um etwa in einer späteren Zeit sichtbar zu werden. Denn was schon in Kapernaum geschehen ist, läßt ja das Reich Gottes sichtbar erscheinen (V. 23); so sagt Jesus den Pharisäern: „wenn ich im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen"; so sagt er den Boten des Johannes: „Saget dem Johannes, was ihr höret und sehet, Blinde werden sehend, Lahme gehen u. s. w."; das sind die „Messiaswerke" oder die Werke des großen „Jahres des Herrn" (Matth. 12, 28; 11, 2 ff.). Wenn man sich aber auf das Wort der Predigt Jesu: „das Himmelreich ist nahe gekommen" beruft in dem Sinn, es sei noch nicht da,[1]) so irrt man. Dieses Wort kann wohl heißen: „das Himmelreich ist da", wie aus Lk. 21, 8 hervorgeht, wo es von falschen Messiassen heißt: „sie sagen: Ich bin es und die Zeit ist da"; oder aus Matth. 10, 7. 8, wo Jesus seinen Jüngern befiehlt, zu predigen: „Das Himmelreich ist da. Macht Kranke gesund, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus." Hier sind die Wunderthaten nicht Vorläufer des Himmelreichs, sondern Zeichen und Erscheinungen des bereits vorhandenen (vgl. 12, 28).

Das nun war für die Bewohner Nazareths das Befremdliche und Ärgerliche, daß der Jesus, den sie als den Sohn Josephs zu kennen meinten, weil er unter ihnen aufgewachsen war und weil sie nichts Besonderes in ihm wahrgenommen hatten, nicht bloß die Sprache der Propheten redete, sondern für sich in Anspruch nahm, zu besitzen und zu geben, was die Propheten verkündigt hatten. Aus der Beschaffenheit des Mannes aber, der ihnen als König des Reiches entgegentrat, mußten sie ja auf die Art eben dieses Reiches schließen. War er nun so „sanftmütig und demütig", wie sie ihn kennen gelernt hatten, so war damit für sie schon das Urteil über sein Reich gesprochen, das ihren Erwartungen von der nationalen Verherrlichung Israels so wenig entsprach. Hätte Jesus diesen entgegenkommen wollen, so hätte er vielmehr von dem Wort des Propheten Jesaia ausgehen müssen, vor dem gerade der von ihm ausgewählte Text abbricht, nämlich von dem Wort: daß mit dem „angenehmen Jahr des Herrn" auch „ein Tag der Rache" gegeben sei. Diesen „Tag der Rache" oder dies Gericht über die Heiden, welches gerade galiläische Zeloten seit langem erstrebten, werden sie in Jesu Predigt neben anderem vermißt haben. Nimmt da Jesus das Sprichwort vom Propheten, der in seiner Heimat nichts gilt, für sich in Anspruch, so gilt dies Wort erst recht von ihm, wenn er, wie schon Johannes, mehr ist als ein Prophet (vgl. 11, 9).

---

[1]) So Hofmann a. a. O.; vgl. meine „Biblische Theologie", Handbuch der theol. Wissenschaften, herausg. v. O. Zöckler, 2. Aufl., I. Bd., S. 640 f.

Nun aber kommt noch ein Besonderes hinzu. Mit einem anderen Sprichwort legt Jesus die Gedanken seiner Landsleute aus: „Freilich werdet ihr zu mir sagen: Arzt, hilf dir selbst; was wir als geschehen in Kapernaum vernommen haben (vgl. 11, 23), das thue auch hier in deiner Vaterstadt.“ Nicht nur das war ärgerlich für sie, daß er als der Sohn Josephs etwas anderes und höheres sein wollte, als seine Stadtgenossen, sondern daß er auch, wenn er höhere Kräfte besaß, diese seine Gaben gerade dem Orte entzog, der den ersten Anspruch darauf besaß. Wie Pharisäer und Sadduzäer von Jesu Zeichen forderten, durch die er sich zugleich als Messias legitimiere und in den Dienst der jüdischen Volksvertreter stelle (12, 38; 16, 1), so meinten die Einwohner von Nazareth, daß es die erste Aufgabe Jesu gewesen sei, allen Bedürfnissen und Wünschen seiner Familie und Vaterstadt abzuhelfen, wenn er von letzterer als etwas besonderes anerkannt sein wolle. Derselbe fleischliche Sinn der Eigensucht und des Hochmutes, der in Pharisäern und Sadduzäern sich gegen Jesus wendete, weil dieser als Israels Wesen und Bestimmung jenen Dienst der Aufopferung erkannte, der Jes. 53 beschrieben und Matth. 20, 28 von Jesu auf sich selbst bezogen wird, — derselbe Sinn trat ihm in den Ansprüchen seiner Landsleute gegenüber und nötigte ihn, die für sie ärgerlichen Beispiele von Elia und der Witwe im Sidonierland, von Elisa und Naeman dem Syrer ihnen vorzuhalten. Es fehlt ihm, wie jenen Wunderpropheten, nicht an der Wunderkraft; aber ihnen fehlt ganz und gar die Fähigkeit, göttliche Gaben zu empfangen. Diese ihre Art hat ihn verhindert, sich als den „Arzt Israels“ unter ihnen zu offenbaren und sie die Wohlthaten des „angenehmen Jahres des Herrn“ schmecken zu lassen. Diese ihre Art, welche sie mit den Pharisäern, den gesunden, die des Arztes nicht bedürfen, gemein haben (Matth. 9, 12), — hat ihn von Nazareth noch weiter nach den Grenzen des h. Landes, nahe dem Sidonier- und Syrerland, nach Kapernaum getrieben. Wenn nun aber Jesus seine Stadtgenossen mit denen zusammenstellte, die einst sich unfähig bewiesen, der Gottesoffenbarung in jenen großen Propheten teilhaftig zu werden, so waren sie kaum einen Schritt von denen entfernt, die einst den Elia verfolgten. Und sie zeigen dann sogleich, daß sie wirklich, wie die Pharisäer, zu den echten Söhnen derer gehören, die die Propheten getötet haben (Matth. 23, 31). So wird es ihnen auch entsprechend ergehen, wie denen, die einst das „Gnadenjahr“ des Herrn so arg verkehrt hatten (Jerem. 34, 8 ff., 17 ff.). Dieses Ziel des Inhaltes unserer Perikope, welches zugleich auf den Ausgang des Lebens Jesu und auf den Übergang des Evangeliums über die Grenzen des Volkes Gottes hinweist, hat den Evangelisten Lukas veranlaßt, sie an den Anfang der Thätigkeit Jesu in Galiläa zu stellen.

Fragen wir nun auf Grund unserer Ausführung, was der Inhalt der Sendung Jesu sei, so kann kein Zweifel sein, daß der Begriff des „Arztes“

unseren ganzen Zusammenhang beherrsche. Es ist die Heilung des Volkes von seinen sozialen Schäden, die Erlösung von Verschuldung und sozialer Verkommenheit, die restitutio in integrum, welche das Jobeljahr anstrebt, von der der Prophet ausgeht und die er zu einer Wiederherstellung von allen Übeln erweitert. Wollte man die Ausdrücke „Loslassung der Gefangenen, Sehendwerden der Blinden u. s. w.", also auch die Wiederherstellung des Jobeljahres im Sinne des Propheten auf das geistliche Gebiet beschränken, — was aber Jes. 61, 5. 6 widersprechen würde —, so könnte dagegen kein Zweifel sein, daß Jesus selbst, entsprechend seiner wirklichen Heilthätigkeit, die Erfüllung der Weissagung des Propheten in seinem messianischen Berufswirken durchaus nicht auf jenes Gebiet beschränkt sah. Denn wenn er sich V. 23 den Arzt nennt und auf seine Thaten in Kapernaum zurückweist, so denkt er gerade in erster Linie an die von ihm vollzogenen leiblichen Heilungen (vgl. Matth. 11, 2 ff.), ohne doch wiederum hiemit das geistliche Gebiet auszuschließen. Jenes zeigt endlich auch die Rückbeziehung Jesu auf die zwei großen Propheten und ihre Thaten. Wie Elisa einen Aussätzigen reinigte, so wird auch er zunächst das Gleiche thun (vgl. Lk. 5, 12 ff.); wie Elia die Witwe in der Hungersnot speiste, so wird Jesus mit Hungernden verfahren (vgl. 9, 12 ff.). Wie aber die Wunderthaten der Propheten eine besondere Sinnesart auf seiten derer voraussetzten, denen sie zuteil werden sollten, so wird es im geistlichen Gebiete allerdings auch für Jesus eine Schranke geben, welche ihn schlechterdings hindert, seine Wohlthaten zu spenden. Das ist die Gesinnung, welche er in seiner Vaterstadt vorfand und von der oben schon die Rede war. Es ist dieselbe Gesinnung, von der in demjenigen Worte Jesu die Rede ist, welches vor anderen mit der Predigt Jesu in Nazareth sich berührt, nämlich in dem Worte „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte sondern Sünder zur Sinnesänderung zu rufen" (5, 31 f.). Hier begegnet uns im Lukasevangelium zum erstenmale das wichtige Wort „Sinnesänderung", welches mit dem Glauben an Jesus als den Christus die einzige Forderung in sich schließt, welche Jesus an die Empfänger seiner Wohlthaten stellt. Von diesem Worte wird später eingehender zu handeln sein. Andererseits hören wir Jesum hier als das wesentliche Übel und als die eigentliche Wurzel der Krankheit, zu deren Heilung er gekommen ist, die Sünde bezeichnen.

Indem wir mit diesem Ausspruche die unmittelbar ihm vorausgehende Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen zusammenhalten und darin als die Thätigkeit Jesu, des Arztes, zuerst die Sündenvergebung und dann die Heilung des Leibesübels wahrnehmen, so dürfen wir als Inhalt der Sendung Jesu zunächst Erlösung von der Sünde als der Wurzel alles Übels und damit zugleich Erlösung von allem Übel hinstellen, so wenig diese letztere auch als eine schon für die Gegenwart mit dem Christentum oder Reiche Gottes ge-

gebene angesehen zu werden pflegt. Aber nur wenn wir die Erlösung in obigem umfassenden Sinne verstehen, entsprechen wir jenen Aussagen Jesu in der Synagoge zu Nazareth über seine Sendung als des Arztes seines Volkes, entsprechen wir der mit den anderen Evangelisten übereinstimmenden Schilderung der Heilthätigkeit, wie sie Jesus an allen Leidenden in Israel ausgeübt, ja wie er sie auch seinen Jüngern bei ihrer Aussendung aufgetragen hat (Lk. 9, 1. 2. 6; 10, 9 u. Par.). So heißt denn also nach dem Bericht des dritten Evangeliums „die frohe Botschaft vom Reiche Gottes bringen" im Munde Jesu (4, 43): das Vorhandensein des Reiches Gottes als der Erlösung von der Sünde und allem Übel verkündigen und dieses Vorhandensein durch die wirkliche Heilung von allen Nöten des Geistes und des Leibes thatsächlich beweisen (vgl. 4, 33 ff.). Sohin dürfen wir den Schluß machen: Nur wenn das Reich Gottes thatsächliche Erlösung von allem Übel ist und nur wenn die Bedingung der Sinnesänderung und des Glaubens nicht die Bedeutung von positiven Leistungen hat, sondern nur dasjenige auf unserem Gebiete fordert, was der leiblich Kranke dem Arzte entgegenbringen muß, nämlich die Überzeugung vom Kranksein und das Zutrauen auf ärztliche Hilfe, nur dann ist das Evangelium in der That vollkommen was es heißt: frohe Botschaft. Das wird durch eine genauere Untersuchung des Wortes „Sinnesänderung" bei den anderen Synoptikern, welche demselben eine hervorragendere Stellung geben, zu erweisen sein.

Mit dem vorliegenden Ergebnis stimmt zunächst überein, daß in dem ganzen Abschnitt unseres Evangeliums, den wir eben betrachten, nämlich in 4, 14 — 6, 11 von anderweitigen Leistungen, an welche der Empfang jener Wohlthaten oder der Eintritt in das Reich Gottes geknüpft wäre, schlechterdings nicht die Rede ist. Was Jesus dem vom Aussatz Geheilten sagt, das fordert er eben von dem Geheilten, und auch dies nur mit Rücksicht auf die Priester und den gegenwärtigen Bestand des Heiligtums und seiner gesetzlichen Ordnungen (5, 14; vgl. Matth. 17, 24 ff.). Doch davon wird später zu reden sein. Von dem Kreis und Zaun gesetzlicher Bestimmungen, mit welchem die Pharisäer das Gesetz Mosis umgeben hatten, und von ihrer Auffassung des Gesetzes weiß sich Jesus und seine Jünger als Angehörige des Reiches Gottes frei; das zeigen Äußerungen Jesu, wie 5, 31 f., 34 ff.; 5, 3 ff., 9 f. Wie aber Jesus zum Gesetze Mosis überhaupt gestanden hat, das kann erst eine spätere Untersuchung zeigen.

Unsere drei Evangelien erzählen, daß Jesus seine Thätigkeit in Galiläa mit der Predigt vom Reiche Gottes, mit der frohen Botschaft und zugleich mit Heilung von Dämonischen und anderen Kranken begonnen habe (Lk. 4, 15. 36. 43; Mk. 1, 14. 15. 21. 22. 27 u. s. w.; Matth. 4, 23. 24). Während nun alle drei Evangelisten eine Anzahl solcher Heilungen mitteilen, befriedigen die Evangelisten Markus und Matthäus unser Verlangen, eine jener Reichspredigten auch

nur nach ihrem Hauptgedanken zu vernehmen, keineswegs. So häufig gerade Markus jene Angabe im allgemeinen wiederholt, so wenig läßt er uns von Inhalt und Art solcher Predigt im einzelnen erfahren. Indem er Kap. 4 die Lehrweise Jesu schildert, sind wir über jene erste Zeit gerade hinaus; was wir da hören, ist etwas anderes.[1]) Wiederum die Bergpredigt bei Matthäus wird gänzlich mißverstanden, wenn man sie als ein Beispiel jener Reichspredigt auffassen wollte; das wird hernach zu beweisen sein, obwohl es richtig ist, daß gerade sie im Unterschied von der lukanischen Bergpredigt eine Reihe von Zügen enthält, die aus den Reichspredigten des Anfangs genommen sind. Es ist Lukas, der das Verdienst hat, wenigstens ein Beispiel jener ersten Reden Jesu uns erhalten zu haben, die oben betrachtete Rede in der Synagoge zu Nazareth. Zum wesentlichen Charakter derselben gehört, daß sie an solche gerichtet ist, die nicht Jünger Jesu sind. Das letztere gilt eben nicht von der Bergpredigt bei Matthäus wie Lukas, wenn auch Nichtjünger zugegen waren. Gerichtet sind diese Reden an die Jünger, wie die Reichspredigten dem Volke galten, wenn auch Jünger meistens zugegen sein mochten. Wie ist denn aber zunächst bei Markus solche Versäumnis zu verstehen? Sie wäre nicht zu verstehen, wenn nicht für die Reichspredigt ein Ersatz geboten würde. Dieser Ersatz liegt vor in den Berichten über die wunderbaren Heilungen, in welchen thatsächlich sich vollzog, was jene Predigten als frohe Botschaft verkündigten. Das ist eben das innere Verhältnis jener beiden Thätigkeiten Jesu und seiner Jünger, welche immer nebeneinander genannt werden (vgl. oben und Matth. 10, 7. 8; Mk. 6, 12. 13 u. Parall.). So enthielt ja auch jene Predigt in Nazareth, daß Jesus in seiner Person bringe, was der Prophet von der großen Erlösung von allem Übel und dem großen Jobeljahr weissagt, und daß er als der Arzt Israels das alles an ihnen ebensowohl wie an den Leuten in Kapernaum vollziehen werde, wenn sie ihm nur die Sinnesänderung und den Glauben entgegenbrächten, ohne die Gottes Hilfe weder früher noch jetzt kommen könne.

Dem entspricht auch das Wort Jesu auf die Sendung des Täufers Matth. 11, 2 ff. Hier erstreckt sich die Erlösung von allem Übel, welche in dem Kommen des Reiches Gottes gegeben ist, das sind die „Werke des Messias" als des Königs des Reiches, bis zur Totenerweckung. Und wiederum steht neben diesen Machtthaten, welche jegliches besondere Übel aufheben, die Predigt des Evangeliums an die Armen. So wenig nun in diesem Worte Jesu von Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Stummen und Toten im geistlichen Sinne des Wortes die Rede ist und sein kann — vergeblich hat sich Strauß bemüht, das zu ermöglichen —, da es heißt: „verkündiget dem Johannes, was ihr

[1]) Vgl. oben Kap. 3 S. 69 f. Was hier „Reichspredigt" genannt wird, das wird dort als „Synagogenpredigt" bezeichnet.

höret und sehet", und die erlösende Thätigkeit Jesu auf dem geistlichen Gebiete von den Sendboten des Täufers nicht in leiblicher Weise wahrgenommen werden konnte, so wenig hat man auch das Wort „Arme" im übertragenen oder geistlichen Sinne zu nehmen. Neben den von einem besonderen Übel Geplagten stehen alle, die in gedrückter Lage sich befinden, die „Mühseligen und Beladenen" (11, 28); es sind alle die, welche in den Psalmen den selbstzufriedenen, satten, ja übermütigen Reichen gegenübergestellt werden (Ps. 37, 49, 73; vgl. Lk. 6, 24. 25). Ihnen wird das Evangelium gepredigt und dadurch Erlösung von ihrer unglücklichen Lage angeboten. Den Reichen wird das Evangelium nicht gepredigt, sofern dieselben eben Reiche im Sinne jener Psalmen sind, d. h. vollkommen am Besitz irdischer Güter sich genügen lassen und nicht nach Gott fragen (vgl. Proverbien 30, 8. 9); ebensowenig kann den Weisen und Klugen gepredigt werden, da es ihnen ja doch verborgen bleibt (Matth. 11, 25); gerade wie Jesus als Arzt nicht an die Gesunden sich wendet und als Erlöser von der Sünde nicht an die Gerechten (9, 12. 13).

So besitzen wir also in der Predigt Jesu zu Nazareth das Beispiel einer jener Reichspredigten, in welchen Jesus das Reich Gottes anbietet und den Gläubigen mitteilt. Es besteht in der wirklichen und umfassenden Erlösung von allem Übel, zuerst und vor allem in der Vergebung der Sünden oder dem Erlaß der großen Schuld, durch welche wir Gott verhaftet waren (vgl. Matth. 18, 27), sodann der Befreiung von allen physischen oder sozialen Übeln. In welcher Weise durch das Reich Gottes die Erlösung auch von diesen letzteren stattfinde, wird sogleich zu zeigen sein, indem wir an die lukanische Bergpredigt herantreten.

Welche Stellung nimmt in unserem Evangelium zu der voraufgehenden Offenbarung Jesu in Reichspredigt und Heilthätigkeit die Bergpredigt ein? Der Evangelist hat sich bemüht, keinen Zweifel darüber zu lassen. Alles was bisher von seiten Jesu geschehen ist in Wort und That, das ist nichts als göttliche Erlösung und göttliche Gnadenthat. Was gefordert ward, Sinnesänderung und Glaube, das kann, wie aus unserem Zusammenhang schon hervorgeht, und noch deutlicher erhellen wird, nichts anderes sein, als die Willigkeit, solche Wohlthaten anzunehmen. So dürfen wir nun in der That fragen: was denn das Reich Gottes auf Grund solcher Gaben für Forderungen stelle. Denn so gewiß Gott nicht ernten will, wo er nicht gesäet hat, so gewiß gibt Er nicht Gaben, ohne an sie die entsprechende Aufgabe zu knüpfen. Um aber die erstere Wahrheit recht eindringlich zu machen, hebt der Evangelist hervor, wie die ganze Menge, welche dann die Bergpredigt zu hören bekam, vorher erst in der umfassendsten und wunderbarsten Weise die Erlösung von allen Übeln des Leibes und der Seele also erfahren hatte, daß auch schon die leibliche Berührung genügte (Lk. 6, 17 ff.). Und nun wendet sich die Bergpredigt

an die Jünger, und nur an diese; d. h. an solche, welche im vollen Besitze jener göttlichen Wohlthaten sind, sei es, daß sie auch die leiblichen Heilungen an sich selbst erfahren oder doch sich an anderen überzeugt hatten, wie das Reich Gottes Erlösung von allem Übel sei.

Insofern darf man allerdings die Bergpredigt der Gesetzgebung auf dem Sinai vergleichen, als auch die letztere die Erlösung aus Ägypten mit allen ihren Gnaden- und Wunderthaten voraussetzt. Es war eine aus dem größten Elend, aus dem Dienstthause befreite Horde von Sklaven, die nun ein freies Volk und gar ein Volk Gottes geworden war, berufen, ein herrliches Land einzunehmen; nur an dieses königliche und priesterliche Volk, den Sohn Gottes (Hos. 11, 1) richten sich die Forderungen des Gesetzes, wie das erste Gebot ausdrücklich hervorhebt. Dort im Alten wie hier im Neuen Testamente gilt: Noblesse oblige. In der That muß ja dem Wahn gewehrt werden, als stelle das Reich Gottes überhaupt keine Forderungen, da doch gerade gilt: Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden. Und so stellt sich die Bergpredigt als eine Art Prüfung für den „großen Haufen der Jünger Jesu" dar, ob sie, nachdem Gottes Gnade so reichlich über sie gekommen ist, nun auch als Gottes Pflanzung die rechte Frucht tragen wollen (6, 43 f.).

Die Bergpredigt wendet sich an die Jünger Jesu, d. i. die Reichsgenossen (6, 20), und stellt, ehe sie zu Forderungen kommt, noch einmal die Hoheit und Seligkeit der Bürger des Reiches Gottes gegenüber dem vermeintlichen Glück und Wohlsein der Welt fest. Um die Wahrheit dieser paradoxen Sätze anzuerkennen und zu verstehen, bedarf es freilich des Glaubens, ohne den aber auch der Eintritt ins Reich Gottes unmöglich ist. Das ist die Bedeutung der vier Seligpreisungen samt den ihnen entsprechenden Wehe. Während der natürliche Mensch die Armut, den Hunger und die Klage über irdische Not als das Unglück oder das Weh betrachtet, wird den Jüngern Jesu als den Reichsgenossen zugemutet, fröhlich in Gott und der Erlösung von allem Übel ganz gewiß zu sein; denn sofern eben das Reich Gottes ihr Besitz ist, haben sie die Erlösung von allem Übel. Sind sie arm, so wird der Druck und die Not der Armut, d. i. die Armut als Übel von ihnen genommen (vgl. Ps. 72, 12 ff.), ihr Hunger muß in Sattheit, ihr Weinen in Lachen übergehen (vgl. Ps. 22, 27). Desgleichen sollen sie im Haß und in der Schmach von seiten der Welt nicht einen Grund des Jammers, sondern vielmehr der Freude sehen; denn es beweist ihnen, daß ihr Lohn im Himmel groß ist, und daß sie jetzt sind, was einst die Propheten waren. — Dagegen gilt denen, die im irdischen Reichtum, in der Sattheit irdischen Genusses und in der Fröhlichkeit dieser Welt ihr Genügen finden, ein Wehe, denn all diese Güter sind Fleisch, und es trifft sie, was die Schrift vom Fleische sagt (Jes. 40, 6 ff.). Von jenen Menschen gilt, was schon der Prophet Jeremia gesagt hat: „Ver-

flucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm und von Jehovah mit seinem Herzen weicht" (17, 5 ff.). Da hilft ihnen auch nicht, daß sie das Lob der irdisch gesinnten Menge haben, welche ihren eigenen Weltsinn in ihnen wiederfindet. Also hat die Welt immer denen gethan, die ihre Gottlosigkeit rechtfertigen. —

Sind nun die Reichsgenossen in Wahrheit so glücklich, daß durch ihre Zugehörigkeit zum Reiche Gottes alles, worin die Welt das Unglück sieht und fühlt, in Leben und Seligkeit verwandelt wird, so wird allerdings auch solchem hohen und herrlichen Stande Entsprechendes von ihnen gefordert (6, 27—35). Als Jünger Jesu müssen sie auch ihre Feinde lieben und darf die Liebe zu den Menschen in ihnen nicht jene verhüllte Eigensucht sein, die sie bei dem natürlichen Menschen ist, der da gibt, um wieder zu empfangen, einladet, um geladen zu werden. Von den Jüngern Jesu als den Söhnen des himmlischen Vaters wird gefordert, diesem Vater immer ähnlicher zu werden in der Liebe und Güte gegen die Undankbaren und Bösen. Und mag das in den Augen der Welt die bare Thorheit sein, im Reiche Gottes ist jene gottähnliche Liebe keine verlorene Sache, sondern eine Saat, die die reichste Frucht trägt. — Das enthält die erste Hälfte der Rede Jesu. Die andere wendet sich an die Jünger, sofern sie das Werk Jesu an der Welt, nämlich ihre Erleuchtung, Bekehrung und Erhebung in das Reich Gottes fortsetzen wollen. Da gilt nun erst recht, daß sie jenen Forderungen genügen. Wie könnten sie als Blinde in Anspruch nehmen, der blinden Welt den Weg zu weisen? Wollen sie als Jesu Jünger die Lichtträger für die Welt sein — und sie sollen es sein Matth. 5, 14 — und sie verleugnen in sich selbst die Kraft des Lichtes, dann hat die blinde Welt nur den Splitter, sie selbst aber den Balken im Auge; dann sind sie im Reiche Gottes, was die Pharisäer in Israel, die Heuchler. Es gilt aber auch im Reiche Gottes das Naturgesetz, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt. Wie das Licht leuchten und der edle Baum edle Früchte bringen muß, so muß der Kinder Gottes inneres Wesen in Früchten der Gerechtigkeit sich offenbaren und wiederum der Heuchler offenbar werden und seinen Lohn finden; denn mit dem „Herr, Herr" sagen ists nicht gethan. So gewiß der Stand der echten Jünger, welche die Worte Jesu nicht bloß hören, sondern auch thun oder als Samen aufnehmen, welcher Frucht bringt, ein ewiger und seliger im Reiche Gottes ist, so furchtbar ist das Endschicksal der Heuchler.

Kehren wir noch einmal zur ersten Hälfte der Bergpredigt zurück und ihrem Zusammenhang mit den Makarismen, welche in sich selbst den Inhalt der Reichspredigt und der ihr entsprechenden Gnadenthaten ausdrücken, so besagt dieser Zusammenhang: Wem solche Erlösung und solches Heil gegeben ist, von dem muß dann auch gefordert werden, was das Gebot der voll-

kommenen Liebe enthält. Diesem Zusammenhang entspricht aber die dem dritten Evangelium eigentümliche Perikope von der Sünderin (Lk. 7, 36 ff.), deren Sinn ist, daß die dankbare Liebe in ihrer Stärke und Größe nach dem Maß der vergebenden und wohlthuenden Liebe sich richten werde. Es ist hier nur der Unterschied, daß in der Bergpredigt die dankbare Liebe sich auf die Mitmenschen wendet (vgl. Matth. 18, 23 ff.), während in jener Perikope die Liebe sich auf den Geber zurückwendet (in dieser Beziehung vgl. man Matth. 25, 40).

Die Bergpredigt enthält nicht den Weg, wie man ins Reich Gottes komme, sondern redet von der Bethätigung der Reichsgenossenschaft solcher, welche Bürger des Reiches sind. Das gilt auch von der Bergpredigt des Matthäus. Wäre es anders, wie wäre es möglich, daß es ein Evangelium gäbe, welches die Bergpredigt gar nicht hat, das Markusevangelium.

3.

Zeigte die Bergpredigt den Weg an, wie der Mensch — bei Lukas der Heide, bei Matthäus der Israelite — in das Reich Gottes kommen könne, so hätte sie grundlegende Bedeutung und dürfte auch bei Markus nicht fehlen. Wir haben früher hervorgehoben, daß es die Reichspredigt ist, welche diesen Weg zeigt. Da könnte man einwenden, daß ja dann wiederum diese grundlegende Predigt bei Markus und Matthäus fehle. Aber dieser Einwurf hebt sich leicht. Mk. 1, 14. 15 sagt den wesentlichen Inhalt der Reichspredigt oder, wie es hier heißt, des Evangeliums aus. „Die Zeit ist erfüllt", das ist: das Jobeljahr, das angenehme Jahr des Herrn ist da, vgl. Lk. 4, 19; und damit ist auch das Reich Gottes da und die Herrschaft der Heiligen, d. i. derer, die sich Gotte ergeben, wie davon der Prophet Daniel geweissagt hat (7, 22; vgl. Matth. 12, 28 und Dan. 7, 13).[1] Und mit der Erlösung jenes großen Jahres ist auch der Erlöser da; wie es Jes. 59, 20 heißt: „Für Zion wird Jehovah als Erlöser kommen (als „Goël") und denen, die in Jakob vom Abfall sich bekehren." Auf dieses Wort vornehmlich geht die Aufforderung zurück: „ändert euren Sinn."[2] Das will aber nichts anderes sagen, als: ändert jenen Sinn, der dem Volke in dem furchtbaren Vorwurf „ehebrecherisches und arges Geschlecht" zugeschrieben wird (Mk. 8, 38). Denn dies Wort bedeutet ja nicht, wie der Ausdruck bei Matthäus „arges und ehebrecherisches Geschlecht" (12, 39) mißverstanden werden könnte, ein in mancherlei Sünde

[1]) Mk. 1, 15 darf nicht ohne Rücksicht auf Dan. 7, 22 erklärt werden, da die entscheidenden Worte „καιρὸς" und „βασιλεία" sich in beiden Stellen finden.

[2]) Diese Beziehung hat sich auch noch im Talmud erhalten, wenn es heißt: Si Israelitae poenitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur"; vgl. H. A. W. Meyer zu Matth. 3, 2. Göttingen 1876. — So bezieht auch der Apostel die Stelle auf die letzte und umfassende Bekehrung seines Volkes (Röm. 11, 26).

und auch Ehebruch verfallenes Geschlecht, sondern ist, wie das die Gestalt desselben bei Markus deutlich zeigt, in dem vornehmlich durch die Propheten Hosea, Deuterojesaia, Jeremia und Hesekiel gegebenen religiösen Sinne zu fassen. Es ist das von Jehovah abgefallene Volk, welches den mit Jehovah geschlossenen Ehebund gebrochen hat. So gilt es in dieser „Sinnesänderung" nicht zuerst die Abkehr von einzelnen Sünden und Vergehungen, sondern die Rückkehr aus der Gottentfremdung und dem Weltsinn, der wie in früheren Zeiten so auch in den letzten Jahrhunderten unter dem Einfluß der Pharisäer und Sadduzäer Israel ergriffen hatte. Israel hat als Volk oder der Menge nach aufgehört, Gottes Volk zu sein und Gottes Wort zu verstehen; denn auch unter der Leitung der Pharisäer, welche es Gott mit den Lippen verehren lassen, während das Herz fern von ihm bleibt (Matth. 15, 8), ist die Sinnesweise herrschend geworden, welche das Volk Gottes den Weltvölkern gleich macht. Nicht Priester und Opfer für die Völker, wie die Propheten fordern (Jes. 53; 61, 6), und dadurch König über die Welt will das Volk sein, sondern ein weltherrschendes Volk, wie die Weltreiche der Heiden. Um dieses ungöttlichen Sinnes willen (Matth. 16, 23) und weil es nicht Gott gegeben, was Gottes ist, hat Gott das Volk in der Heiden Gewalt gegeben. So wird denn in der „Sinnesänderung" schon von dem Täufer die Rückkehr in das Bundes- oder Eheverhältnis mit Jehovah gefordert, in das Verhältnis, in welchem Jehovah, der Gott des Gesetzes und der Propheten, ihr Gott und sie sein Volk sind; hier gilt es nicht eine Leistung, sondern ein Empfangen und Hinnehmen, ein sich Gott sein lassen, was er sein will und ist: nämlich Erlöser und Retter; man vgl. besonders Deuterojesaia, aus welchem heraus der Täufer und Jesus predigen. Und dann erst werden die „Früchte der Sinnesänderung" von ihnen gefordert, wie sie der Täufer vom Volke überhaupt und von den besonders verkommenen Volksschichten begehrt (Lk. 3, 8. 10 ff.).

Die Sinnesänderung also, wie sie von dem Täufer und Jesus in der Reichspredigt gefordert wird, ist zuerst eine religiöse und dann erst eine ethische. Wäre sie jenes nicht, so könnte nicht mit ihr unmittelbar verbunden sein „Glaube an das Evangelium" (Mk. 1, 15). Wäre sie „Umänderung der sittlichen Gesinnung",[1]) so würde an unserer Stelle der Glaube auf die sittliche Gesinnung gebaut, was dem Alten und Neuen Testament gleichermaßen widerspricht. Denn auch im Dekalog ruht die zweite Tafel auf der ersten und alle Gebote ruhen auf dem Einen Glaubensgrunde: „Ich, Jehovah, bin dein Gott u. s. w." So gewiß also das Gesetz im Alten Testamente als göttliche Forderung die göttliche Gnadenthat der Ausführung aus Ägypten voraussetzt, welcher auf Seiten des Menschen nur die Willigkeit der göttlichen Führung

[1]) So bei Meyer a. a. O.

sich zu überlassen entsprach, so hat auch die „Sinnesänderung" in der Reichspredigt Jesu keine andere Bedeutung, als die Willigkeit, in jenen Bund zurückzutreten und die göttliche Gnadenthat der Stiftung des Gottesreiches im Glauben anzunehmen.

Nur unter dieser Voraussetzung versteht man, daß es keiner weiteren Darlegung des Inhaltes der „Sinnesänderung" bedarf. Ihr Inhalt ist nicht etwa eine neue Sittlichkeit, wie sie die Bergpredigt enthält — dann hätte auch Markus davon reden müssen —, sondern ist derselbe Inhalt, den der Glaube empfängt, nämlich die frohe Botschaft vom Reiche Gottes. Sie ist nicht auf Seiten Jesu Forderung und auf Seiten des Israeliten Leistung, sondern Jesus kommt mit der Gabe des Reiches, welches in sich selbst göttliche Kraft und göttliches Leben ist, und nur die Abwendung von fleischlichen und weltlichen Gelüsten, dagegen die Zuwendung zur göttlichen Gabe fordert.

Was ist nun nach der Darstellung des Markus der Inhalt der frohen Botschaft? Wie kommt das Reich Gottes? Gerade Markus hebt hervor, daß die neue Lehre Jesu nicht Forderungen ausgesprochen und auf Seiten der Menschen Kraftleistungen begehrt habe, sondern selbst als eine Kraft der Erlösung von allem Übel an die Menschen thatsächlich herangetreten sei (1, 22. 27; vgl. Matth. 12, 28). Das machte seine Predigt in der That zur frohen Botschaft. Das gestattete wiederum dem Evangelisten, in so wenig Worten diese Predigt oder neue Lehre zu beschreiben, denn sie war eben That und Leben. Das Reich Gottes ist Erlösung von den unreinen Geistern (vgl. Matth. 12, 28), von allen anderen Krankheiten, vom Fieber ebenso wie vom Aussatz, vor allem aber ist es Vergebung der Sünden als der Wurzel alles Übels (2, 5). Denn um Sünder, d. h. Todkranke und Verlorene zu retten und zu heilen, ist Jesus gekommen (2, 17; vgl. Lk. 19, 10). Ist das aber der Sünder, so kann auch seine „Sinnesänderung" nicht eine positive sittliche Leistung sein — das ist Sache des Gesunden, nicht des Kranken —, sondern nur was vom Kranken zu fordern ist, daß er sich als Kranken fühle, die Heilung begehre und zum Arzte Vertrauen habe. Geht doch auch der Begriff „Sünder" in den Evangelien nicht von den einzelnen Verfehlungen und sündigen Handlungen aus, sowenig der „Gerechte" das was er ist durch seine einzelnen gerechten Handlungen geworden ist, — sondern der Sünder ist der von Gott abgefallene und vom rechten Wege abgekommene, darum verlorene (vgl. Lk. 15); die einzelnen Sünden sind nur die Früchte des faulen Baumes. So sind „Sünder" zunächst im populären Sinne des Wortes, welchen auch Jesus anerkennt, alle die, welche den Gott Israels verloren haben und damit selbst „Verlorene" sind. Das erkennt man denn meistens an dem ungescheuten Übertreten der Gebote Gottes; daher werden als Klassen der Sünder „Zöllner" und „Huren" vom Herrn genannt (Matth. 21, 31). Neben den „Sündern" in diesem Sinn

gibt es freilich eine sündige Art, welche dem Reiche Gottes ferner steht. Das sind die in den äußeren Formen des Gesetzes wandelnden und darum „sich selbst rechtfertigenden“ (Lk. 16, 15; vgl. 18, 9 ff.), während ihr Herz fern von Gott war (Matth. 15, 8. 9). Indem sie sich nun für gerecht und damit für gesund erklärten, hat Jesus als der „Arzt“ nichts mit ihnen zu schaffen. Auch sie gehören zu „dem ehebrecherischen und darum argen Geschlecht“ (Mk. 8, 38; vgl. Matth. 12, 38 f.); indem sie aber vor Gott, den Menschen und sich selber heucheln, machen sie, solange sie das thun, die Rettung für sich unmöglich.

Ist aber das Reich Gottes zuerst Erlösung von Sünde und Übel, restitutio in integrum, so ist es nicht nur das, wie man denken könnte, wenn man nur an die Thätigkeit des Arztes denkt, der sich zurückzuziehen und den gesund gemachten sich selbst zu überlassen pflegt. Indem Jesus das Reich Gottes bringt, kommt er als der „Bräutigam“ (2, 19. 20); sofern nun und soweit man ihn im Glauben aufnimmt, hört das Volk auf, ein „ehebrecherisches Geschlecht“ zu sein (8, 38). Da beginnt denn natürlicherweise ein neues Leben der ehelichen Gemeinschaft, welches in sich selbst seine Gesetze und Ordnungen trägt und nicht irgend von außen her bestimmt und beschränkt werden darf. Daher weist Jesus die Zumutung des Fastens ab, welche die Pharisäer auf Grund ihrer Überlieferung an die Jünger herantragen. Aber auch das Gesetz des alten Bundes, in welchem einst Jehovah mit seinem Volke gelebt hat, wird durch den neuen Bund, den Gott in Christo zu einem neuen Leben eingeht, selbst ein neues, da neuer Geist und neues Leben sich neue Formen schaffen (2, 21. 22); so gilt das z. B. vom Sabbatgebot (2, 23 ff.; 3, 1 ff.). Doch hiemit berühren wir einen Gegenstand, den wir erst nach Betrachtung des Matthäusevangeliums eingehender untersuchen werden; da wird denn auch das Wort Jesu an den geheilten Aussätzigen (1, 44) zur Sprache kommen.

Das Reich Gottes kommt in Jesu, dem Arzt und Bräutigam. Es gilt, von ihm sich heilen zu lassen, mit ihm in dauernde Lebensgemeinschaft zu treten. Das thun die Jünger Jesu. Sie sind es, die damit den Willen Gottes erfüllen (3, 34. 35). Er aber handelt, indem er sagt: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder“, in der That, wie der Bräutigam, welcher Vater und Mutter verläßt und seinem Weibe anhangt (Matth. 19, 5). Und was fordert Jesus von seiten derer, die in ein solches Verhältnis zu ihm treten wollen, in welchem er sich in heiliger Liebe an sie und für sie hingeben wird, wie der Bräutigam in natürlicher Liebe für seine Braut? Nichts anderes, als daß sie eben seine Jünger werden, wodurch sie den Willen Gottes erfüllen. Und Jünger Jesu wird man durch jene Sinnesänderung und den Glauben an das Evangelium von dem in Jesu erschienenen Reiche Gottes (1, 14. 15), wie davon oben die Rede war. Einen anderen Willen Gottes aber kennt das Markusevangelium bis hieher nicht. Daher ist es nichts als Willkür, „den

Willen Gottes" mit irgend welchen ethischen Leistungen gleichzusetzen. So wenig eine Braut durch irgend welche Werke sich ihren Bräutigam verdient, so wenig fordert solches der himmlische Bräutigam; er läßt sich genügen an dem Sinn, der sich von der Welt und ihrer Lust abwendet und ihm zukehrt, und an dem Glauben, der sich auf ihn verläßt.

Das lehrt denn auch in seiner Weise das grundlegende Gleichnis, in welchem Markus die Lehrthätigkeit Jesu nach Form und Inhalt zur Darstellung bringt (4, 2. 33. 34. 11). Das Reich Gottes kommt durch die Predigt des Wortes, mit welcher es sich verhält wie mit dem Säen des Samens. Gott will nicht ernten, wo er nicht gesäet hat (vgl. Matth. 25, 24 ff.). Das Evangelium vom Reich und seinem Christus pflanzt in denen, die es hören und aufnehmen, ein neues Leben, welches Frucht bringt (4, 20); oder die das Wort hören und aufnehmen, die werden dadurch eine Pflanzung Gottes, edle Bäume, welche edle Früchte tragen (vgl. Lk. 6, 43 ff.; Matth. 7, 16 ff.).

Wenn es nun an zwei anderen Orten unseres Evangeliums den Anschein hat, als sei der Weg zum Reiche Gottes oder das Mittel, das ewige Leben zu ererben, das Halten der Gebote, nämlich der Nächstenliebe und der Gottesliebe (10, 17 ff.; 12, 28 ff.), so ist besonders der Zusammenhang der ersteren Perikope, nämlich der Erzählung von dem reichen Jüngling, geeignet, jenen Anschein abzuthun. Denn auf die Frage: „Was soll ich thun, daß ich ewiges Leben ererbe" lautete die Antwort Jesu: „Die Gebote kennst du: du sollst nicht ehebrechen u. s. w."; und es ergab sich, daß der reiche Jüngling solch ein sittliches Leben geführt habe von Jugend auf; Jesus gewann ihn darum lieb. Und doch vermochte er seinen Besitz nicht um Gottes willen hinzugeben. So gibt es eine ernste Sittlichkeit, die doch nicht der Weg zum Reiche Gottes ist. Wenn es aber für den Menschen unmöglich ist, durch eigene Anstrengung selig zu werden, so weist das nach Jesu Erklärung auf einen anderen Weg hin, der in Gottes allmächtiger Hand steht (10, 26. 27) und der darum für den Menschen kinderleicht ist (10, 14. 15). [1])

Doch von dem Verhältnis des Reiches Gottes zum Gesetz des Alten Testamentes und damit zum Halten der Gebote (12, 28 ff.) wird an seinem Orte noch eingehender die Rede sein. Wir wenden uns zum Matthäusevangelium.

4.

Nach der Erzählung des Evangelisten Matthäus hat Jesus die Stadt Kapernaum als Heimat und die Gegenden um den See Genezareth als Gebiet seiner Berufsthätigkeit gewählt, damit das Wort Jesaias erfüllt werde: „Das Land Sabulon und Naphthali, längs des Meeres, jenseit des Jordans, der Heiden Kreis: das Volk, das im Finstern sitzet, siehet ein großes Licht, und

[1]) Doch von dieser Perikope ist schon in Kap. 2 die Rede gewesen und wird noch in Kap. 8 zu handeln sein.

über die, die da wohnen im Land und Schatten des Todes, scheint es helle" (4, 12 ff.; vgl. Jes. 9, 1 ff. LXX). So hat denn Jesus mit der Auswahl jener Gegenden ebensowohl die Erfüllung jener Weissagung in seiner Person und in seinem Werke angezeigt, als er es durch die Sendung der Jünger nach dem Eselein oder durch sein ausdrückliches Wort in der Synagoge zu Nazareth bezüglich der Sacharja- und Deuterojesaiaweissagung erklärt hat (vgl. Matth. 21, 1 ff.; Lk. 4, 17 ff.). Nun ist in der Weissagung Jesaias von der Erlösung des Volkes die Rede; das lastende Joch, der Stecken des Treibers soll zerbrochen werden. Das wird geschehen durch den großen Herrscher aus dem Hause Davids, dessen wunderbarer Weisheit, Kraft und Barmherzigkeit die Gerechtigkeit, das Heil und die Herrlichkeit seines Reiches entsprechen werden (9, 4. 6. 7).

War Jesus sich dessen bewußt, mit seinem Auftreten in Galiläa solches Heil zu bringen, so stimmt damit der Inhalt seiner ersten Predigten, wie ihn Matthäus angibt: „Ändert euren Sinn, denn das Himmelreich ist da" (4, 17). Erfüllte er dort die Weissagung des ersten Jesaia, so mit dieser Predigt Worte des zweiten Jesaia: „Für Zion wird Jehovah als Erlöser kommen, und zwar denen, die sich vom Abfall bekehren" (59, 20); und: „Haltet das Recht und thut Gerechtigkeit; denn mein Heil ist nahe, zu kommen, und meine Gerechtigkeit, offenbart zu werden" (56, 1 vgl. LXX). Der nächste Zusammenhang jenes Wortes redet von dem Bund, den Jehovah mit seinem Volke schließen, vom Geiste und Worte Gottes, das Er in den Mund seines Knechtes geben wird, von dem Licht und der Herrlichkeit Jehovahs, die die Finsternis Israels und aller Völker vertreiben werden (59, 21; 60, 1. 2. 3).

So stimmen die beiden Weissagungsworte wohl zusammen, die nach dem Bericht unseres ersten Evangelisten dem Geiste Jesu bei seinem Auftreten in Galiläa vorgeschwebt haben. Es wird allen denen, die aus dem großen Abfall von Jehovah zurückkehren und Jesu, dem verheißenen Messias, sich zuwenden, die Erlösung von allem Übel gewährt; sie werden durch einen neuen Bund in das Reich des Friedens und des Heiles aufgenommen. Das ist die Bedeutung des Reiches Gottes, welche sich von vornherein durch die Predigt und die ihr entsprechende Wunderthätigkeit Jesu verwirklicht.

Das schildert der erste Evangelist in der allgemeinen Beschreibung der Berufsthätigkeit Jesu 4, 23—25. Neben dem Lehren und Predigen vom Evangelium des Reiches geht die Heilung von allen Leiden her. Und indem der Evangelist diese letztere Thätigkeit Jesu noch einmal im einzelnen darlegt, zeigt er, wie dieselbe eine Erlösung aller derer bewirkte, die durch Krankheiten und Qualen der verschiedensten Art gebunden waren; unter diesen Kranken nennt er als die wichtigsten die Besessenen, Mondsüchtigen und Paralytischen. Dieser Fülle göttlicher Wohlthaten entsprach denn auch der Zulauf aller Hilfsbedürftigen aus allen Teilen des heiligen Landes. Wenn Markus bei der ent-

sprechenden Schilderung auch heidnische Gegenden nennt, so beschränkt sich Matthäus der Absicht seiner Schrift gemäß auf die Gebiete „der verlorenen Schafe des Hauses Israel" (vgl. Mk. 3, 7 f.).

Auf diese Beschreibung der erlösenden Thätigkeit Jesu läßt der Evangelist unmittelbar die Bergpredigt folgen. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir den Zusammenhang dieser beiden Stücke des Werkes Jesu darin finden, daß auf die Gabe des Reiches Gottes nun die Aufgabe folgt, welche den Reichsgenossen gestellt ist. In der That, nirgends in den Reden Jesu tritt uns der Grundsatz des Reiches Gottes „Noblesse oblige" mächtiger entgegen, als in dieser vom ersten Evangelisten dargebotenen ebenso bekannten und berühmten, als in ihren Grundzügen wenig verstandenen Rede. Wohl hat man immer empfunden, welch hohe Forderungen unsere Rede stelle. Daß sich diese aber nur an den höchsten Adel der Erde, an die Kinder Gottes, an die von allem Übel Erlösten, an die von Gott zum Licht der Welt Eingesetzten richten, das scheint — soweit des Verfassers Kenntnis reicht — nur Luther wahrhaft erkannt zu haben. Und so haben wir uns, ehe wir an das „verpflichtet" herantreten, zuerst mit dem „Adel" zu beschäftigen, welchem die Bergpredigt die unvergleichliche Höhe, Herrlichkeit und Seligkeit anweist, der hernach die Höhe der Forderungen entsprechen wird. So wird unsere Rede uns zugleich über die Bedeutung jener Erlösung und des Standes der Reichsgenossenschaft aufklären, die uns sonst bei der Kürze und der alttestamentlichen Farbe der Darlegung (Matth. 4) in ihrem wahren Werte verborgen bleiben möchte.

Die Bergpredigt wendet sich an die Jünger (5, 1. 2), d. i. an die Reichsgenossen; darin stimmt sie ganz mit Lk. 6, 20 überein. Matthäus hat nur jener Beschreibung des „Adels" der Reichsgenossenschaft eine größere Ausführlichkeit und Allgemeinheit gegeben, um keinen Zweifel zu lassen, daß es sich hier um die Bürger des Himmelreichs aller Zeiten handele; wie der erste Psalm die Frommen des Alten Testamentes glücklich preist. Die Seligpreisungen der Bergpredigt sind der Adelsbrief der Kinder Gottes Neuen Testamentes. Um solcher Bedeutung willen heißt es bei Matthäus: „er öffnete seinen Mund, lehrte sie und sprach". Je höher aber die in solcher Magna Charta gegebene Erhebung ist, desto größer ist denn auch die Paradoxie ihrer Aussagen im Verhältnis zur Weltanschauung des natürlichen Menschen. Jede Seligpreisung ist an sich ein gewaltiges Paradoxon. Wiederum stehen die einzelnen nicht für sich, sondern geben ein großes Gesamtbild.

Wie das Reich Gottes allen Kranken an Leib und Seele Erlösung und Hülfe brachte, so wendet sich das Evangelium zuerst und vornehmlich an die Armen und Bedrückten im Volke (11, 5. 28; Lk. 4, 18; vgl. Matth. 4, 13 ff.); nun ward aber durch den Glauben ans Evangelium den Armen nicht irdischer Besitz oder den Niedrigen eine höhere Lebensstellung verliehen. Wie steht

es nun mit jener Erhebung solcher Armen und Elenden?[1]) Auf diese Frage antwortet die erste Hälfte der Makarismen.

Die Armen werden durch das Evangelium nicht reich gemacht an Gut und Geld, wohl aber von Jesus selig gepriesen, weil sie das Himmelreich besitzen. Dann sind sie aber auch selig und bedürfen des irdischen Reichtums nicht; denn sie haben das Wort Gottes, welches auch ohne Brot den Menschen ernähren kann (4, 4); oder sie sind im Himmelreich, wo niemand verhungert. — Um nun diese Paradoxie noch eindringlicher und schärfer zu machen, hat Matthäus dem einfachen Begriff arm den Zusatz gegeben: „im Geiste", d. i. im Gemüte; es sind solche, denen „arm zu Mute ist".[2]) Denn es kommt wohl vor, und gar nicht so selten, daß solche die arm sind oder dafür gelten durchaus keine Empfindung davon haben und also für ihr Gemüt es auch nicht sind; wie es andrerseits gar manchen Reichen gibt, dem es gar „arm zu Mute ist". In jenem Falle läge ja aber gar keine Paradoxie vor und würde der ganze Makarismus keine Spitze haben. Vielmehr kann hier nur eine Armut in Betracht kommen, die als solche empfunden wird, wie denn dem auch der dritte Makarismus entspricht, welcher von den „Trauernden" redet, d. h. von solchen, welche irgend ein Ungemach auch als solches empfinden. Ebenso zeigt der dritte Makarismus der Lukanischen Bergpredigt, welcher von den „Weinenden" redet, daß die im ersten Makarismus „Arme" genannten nur solche sind, welche ein Bewußtsein ihrer Armut haben. — Eben darum sind nun aber auch die Besitzenden im Reiche Gottes von dieser Seligpreisung nicht ausgeschlossen, wie sie denn gar häufig in der Lage sein werden, sich unter die „Trauernden" zu zählen. Denn auch die Reichen, für die ja nach Matth. 19, 26 das Reich Gottes nicht verschlossen ist, müssen als seine Bürger wissen, daß ihre irdischen Güter Dinge sind, die von Motten und Rost verzehrt werden und nach denen die Diebe graben und stehlen, müssen mit Hiob sagen, daß wir nackt vom Mutterleibe kommen und nackt aus der Welt ziehen. In dem Bewußtsein also, wie wenig ihr Besitz sie vor Unheil und Trauer zu schützen vermag, werden auch sie als solche gelten, denen „arm zu Mute ist". Ihnen allen nun gilt als Bürgern des Reichs die Seligpreisung: denn das Reich Gottes entschädigt schon hier auf Erden hundertfältig für alle Entbehrung (vgl. 19, 29).

An die erste Seligpreisung schließt sich die zweite als nähere Ausführung unmittelbar an: „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden die Erde ererben." Sofern hier der alttestamentliche Hintergrund besonders hell ist,

[1]) Auch die Versuchung Jesu durch den Teufel, sich selbst und den Hungernden in Israel Brot zu verschaffen, steht hiemit in nahem Zusammenhang (Matth. 4, 3).

[2]) Vgl. für diesen Sprachgebrauch: Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878. S. 48.

dient dieses Wort wiederum zur Erhellung des ersten Makarismus. Wie es nämlich wörtlich aus Ps. 37, 11 LXX entnommen ist, so darf es als ein Inbegriff des Inhaltes des ganzen Psalms gefaßt werden. Es ist der bekannte Psalm, dessen Wort „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoffe auf ihn: er wird es wohl machen" dem Liede Paul Gerhardts zu Grunde liegt, und der noch das Wort enthält: „Ich bin jung gewesen und alt geworden und habe noch nie gesehen den Gerechten verlassen oder seinen Samen nach Brot gehen" (37, 5. 25). Nun sind aber die „Sanftmütigen" zunächst die Elenden, in Not und gedrückter Lebenslage sich befindenden; in dieser Lage werden besonders die „Armen" sein. Aber damit sind diejenigen keineswegs charakterisiert, in deren Sinn und zu deren Trost der Psalm gedichtet ist. Vielmehr gehört dazu die bestimmte Glaubensstellung und Gemütsart, welche der Psalm häufig genug erwähnt. Es sind die Gerechten oder Frommen, d. i. die im Glaubenszusammenhang mit Jehovah stehen, auf Ihn ihr Vertrauen setzen und Seiner Hilfe harren; sie sollen darum und können auch in Geduld und Sanftmut das Glück und den Übermut der Gottlosen ertragen und das Ende der eigenen Not erwarten. Wie nun der Psalm die alttestamentlichen Frommen in ihrem Elend tröstet und eines guten Ausganges versichert, so wendet sich die Seligpreisung Jesu an die Reichsgenossen in ihrer niedrigen oder gedrückten Lage und gibt ihnen die Gewißheit, daß ihre von der Welt verachtete Sache den Sieg gewinnen und daß ihnen, der kleinen und wehrlosen Herde, den Schafen unter den Wölfen der himmlische Vater das Reich und die Herrlichkeit geben werde (10, 16; Lk. 12, 32).

An die Paradoxie des zweiten Makarismus, daß nicht die Mächtigen und Gewaltthätigen, sondern die Machtlosen und Sanftmütigen die Erde besitzen werden, schließt sich die Seligpreisung der Trauernden, denn sie sollen getröstet werden. Hier sowenig, wie Lk. 6, 21, liegt irgend ein Grund vor, die Trauer auf die Sünde oder geistliche Dinge zu beschränken. Wie im ersten Makarismus von wirklicher Armut, im zweiten vom Elend des natürlichen Lebens die Rede ist, so redet der dritte Makarismus von jeglicher Traurigkeit, wie sie das Leben in dieser Welt mit sich bringt. Das ist nun das Privileg der Bürger des Himmelreichs, daß für sie alles Trübe in Sonnenschein enden und all ihre Traurigkeit in Freude sich verwandeln wird, sei es schon in diesem Leben oder in der neuen Ordnung der Dinge; während die Kinder der Welt ebenso sicher wissen können, daß all ihre Lust und all ihr Lachen in Traurigkeit, wenn nicht früher so gewiß durch den Tod auslauft. Der tödliche Stachel des Unglücks ist die Hoffnungslosigkeit; dadurch wird es wahrhaft trostlos. Die Christen wissen nicht bloß, daß ihr Weinen in Lachen enden wird, sondern auch, daß ihnen alle Dinge zum Besten dienen müssen. Darum preist Jesus die Trauernden glücklich.

Die erste Hälfte der Makarismen endet mit einem Spruch, der zugleich eine Aufforderung in sich schließt. Wenn die nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden selig genannt werden, weil sie satt werden sollen, so werden alle die, denen das Vorausgehende gesagt worden ist, aufgefordert, ihr Trachten auf die Gerechtigkeit zu richten, statt sich über ihre irdischen Bedürfnisse ängstlich zu sorgen. Für die letzteren, unter denen die Sorge ums tägliche Brot oben ansteht, d. i. die Frage: Was werden wir essen u. s. w. (6, 31), wird der Vater im Himmel sorgen. Man sieht, daß der Gedankengang hier ganz derselbe ist, wie 6, 32. 33. Wer als ein Bürger des Reiches Gottes eben diesen seinen Stand im Reiche Gottes und die darin an ihn herantretenden Aufgaben zum Inhalt seines Gemütes hat und zum Gegenstand seines Strebens macht, der soll im übrigen aller Sorgen ledig sein.

Fassen wir unsere vier Makarismen zusammen und sprechen ihren Inhalt mit anderen Worten der Bergpredigt aus, so ist das Himmelreich das große Vaterhaus Gottes, in welchem die Reichsgenossen Kindesrecht und Kindesseligkeit haben. Jenes Kindesrecht ruht auf der Verfassungsurkunde des Vaterhauses, welche lautet: „Bittet, so wird euch gegeben werden; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan werden; denn jeder, der da bittet, empfängt u. s. w." (7, 7. 8 f.). Das gilt von den Unmündigen im Elternhaus dieser natürlichen Welt, daß die Thür ihrem Klopfen sich öffnet, daß ihr Suchen und Bitten nicht umsonst ist. Denn die Hauptsache ist ja, daß auf ihr Schreien das Vaterohr und Vaterherz hören muß und ihrer Not abhilft. Nun ist das Vaterherz Gottes barmherziger als das der Menschen und sein Ohr empfindlicher; seine Macht und Weisheit aber lehrt uns die Schöpfung, welche zeigt, wie er die Lilien kleidet und die Vögel unter dem Himmel nährt, wie er unseren Leib in wunderbarer Weise gebildet hat. Wie thöricht nun, wenn wir als Kinder in seinem Hause ängstlich sorgen wollten um Nahrung und Kleidung; weiß er doch, daß wir dessen bedürfen, vermag er doch das Geringere zu geben, nachdem er das Größere geschaffen hat! Wie kann denn nun auch im Hause des allmächtigen Vaters seinen Kindern irgend ein Leid widerfahren, das nicht schließlich einen guten Ausgang nehmen und sich als eine gute Gabe Gottes ausweisen müßte (5, 5; 7, 11)? [1]) So muß

[1]) Das hat in großartiger Weise schon der h. Bernhard zu Matth. 5 ausgesprochen: „Non putent divites hujus seculi, fratres Christi sola possidere caelestia. . . . . Possident et terrena, et quidem tanquam nihil habentes sed omnia possidentes, non mendicantes ut miseri sed ut domini possidentes, eo pro certo magis domini quo minus cupidi. Denique fideli homini totus mundus divitiarum est. Totus plane, quia tam adversa quam prospera ipsius aeque omnia serviunt ei et cooperantur in bonum." Sermo super Cantica Cantic. 21, B. Opera Bernardi, Lugduni 1544, p. 136. Vgl. A. Ritschl, Lesefrüchte aus dem h. Bernhard. Stud. u. Kritiken 1879. S. 325.

denn das einzige Bestreben der Kinder Gottes sein, solchen Stand zu bewahren und seine Aufgaben auszuführen. Nach dieser Seite hin wendet sich die zweite Hälfte der Makarismen, welche als eine Dreizahl mit der ersten Hälfte eine Siebenzahl ausmacht.

In der Welt pflegt derjenige glücklich gepriesen zu werden, der Barmherzigkeit erfährt und aus großer Not erlöst wird. Im Reiche Gottes gilt der himmlische Grundsatz „Geben ist seliger als nehmen" (Apostelg. 20, 35), und werden die Barmherzigen selig gepriesen. Nun könnten die Bürger des Himmelreichs solche Barmherzigkeit nicht leisten, wenn sie nicht vorher vom Vater im Himmel Barmherzigkeit erfahren hätten. Als solche aber, die von Gott zu seinen Hausgenossen gemacht worden sind, müssen sie notwendig auch Träger seiner Vatergüte und Barmherzigkeit sein und werden, um selbst immer wieder in ihren Verfehlungen und Nöten göttliche Barmherzigkeit zu erfahren (6, 14. 15; 18, 21 ff.).

Um aber Gottes Vatergüte und Barmherzigkeit selbst nachthun zu können, muß man Gottes Wesen zu schauen und zu verstehen im stande sein. Jesus preist selig die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Wehe uns, wenn solches Wort an uns als natürliche Menschen gerichtet wäre! Wer würde ein reines Herz für sich in Anspruch nehmen wollen? An die Stelle des Makarismus träte jenes Wehe. Aber Jesus setzt als seinen Hörern bekannt voraus, daß in demselben Bußpsalm geschrieben steht: „In Schuld bin ich geboren und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen" und „Ein reines Herz schaffe in mir, Gott" (Ps. 51, 7. 12). Hier nun redet Jesus zu solchen, die bereits Reichsgenossen und Kinder Gottes sind; und sein Makarismus stellt nicht zuerst ein zu erstrebendes Ideal auf — was wäre das für eine „Seligpreisung"! —, sondern nennt die vor ihm stehenden Jünger selig. Als Kinder Gottes nämlich haben sie ein reines Herz; das will sagen: sie haben durch Sinnesänderung und Glauben Gott in Christo in ihr Herz aufgenommen und hangen an ihm (6, 24). Eben dadurch sind sie überhaupt ins Reich Gottes eingetreten, welches geschieht, wenn Gott in ihnen den Kindessinn schafft und wirkt, der den Mammon und die Lust der Welt fahren läßt und statt dessen Gott und sein Wort ins Herz aufnimmt (19, 14. 26; Lk. 8, 14). Als solche nun schauen sie bereits Gott, wie sie Ihn einst vollkommen schauen werden. Andrerseits bedarf solches Herz stets fortschreitender Reinigung (vgl. Joh. 15, 2. 3); die Kinder Gottes haben sich immerdar zu hüten, daß der Mammon und die Welt nicht von neuem in ihr Herz einschleiche, um es mit Gott zu teilen (6, 21 ff.). — Hangt dagegen das Kindesherz an Gott, so schaut das Auge des inneren Menschen schon in der Natur die Vatergüte Gottes (5, 45), erst recht aber in Christo den Vater der Barmherzigkeit und Erlösung. Dann besitzt aber der Reichsgenosse in solchem Anschauen Gottes nicht nur den Quell der

Seligkeit, sondern auch die Triebkraft, die Barmherzigkeit als Gottes erschautes Wesen an den Menschen auszuüben.

Schließlich läßt Jesus im siebenten Makarismus den Adel der Reichsgenossen sich beweisen im Friedenstiften, d. h. in der Errettung der Verlorenen und der Herstellung des Heiles. Dies Heil ist nur vorhanden im Reiche Gottes und im Worte Gottes, welches das Reich bringt (10, 13 f.). So ist selbstverständlich, daß solches Heil nicht bringen kann, wer es nicht besitzt. Die Jünger als Reichsgenossen besitzen es; und indem sie es anderen zu bringen streben, also am Werke des Christus, als des Erlösers, sich beteiligen, empfangen sie auch den hohen Namen des Sohnes Gottes. Die Welt nennt Leute, die sich um das Seelenheil anderer kümmern, Thoren, Fanatiker, Intolerante; Gott aber wird sie ehren, wie er Jesum, den Christus, geehret und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist (vgl. Phil. 2, 5 ff.).

Die dargelegte Siebenzahl von Makarismen bildet einen in sich abgeschlossenen Kreis. Wenn sich an denselben noch eine achte Seligpreisung anschließt, die dann in eine Anrede an die Jünger übergeht, so zeigt schon die Wiederholung des „denn das Himmelreich ist ihr" (V. 10. 3), daß hier etwas Neues eintritt. Die Paradoxie des achten Makarismus aber überbietet gewissermaßen noch diejenige jenes ersten Kreises. Denn wenn dort die Reichsgenossen trotz Armut, Niedrigkeit und Betrübnis glücklich gepriesen werden, so gründet sich hier der Makarismus auf eine Lage der Reichsgenossen, welche nach der Meinung des natürlichen Verstandes demselben noch stärker widerspricht. Es ist der Haß und die Verfolgung der Welt, welche die Jünger Jesu und Reichsgenossen um dieser ihrer Eigenschaft Willen trifft. Statt darüber Leid zu tragen, sollen sie frohlocken über das Zeugnis, das ihnen damit die Welt ausstellt. Der Haß der Welt die „rechte Hoffarbe der Christen"; er zeigt ihnen an, daß sie jetzt sind, was einst die Propheten der Vorzeit gewesen, und weissagt die Herrlichkeit ihres künftigen Standes. —

Erstreckt sich bis hieher die Aussage Jesu über die Herrlichkeit und Seligkeit des Christenstandes, der Armut oder andere Betrübnis nicht widerspricht, ja der die Verfolgung von seiten der Welt nur Zeugnis ausstellen muß, — so wendet sich jetzt die Rede Jesu in den zwei Sprüchen vom Salz der Erde und vom Licht der Welt zu ihrem Hauptziel. Wem so viel gegeben ist, von dem muß viel gefordert werden. Die Jünger sind das Salz der Erde. Gott stellt an sie die Forderung, dem Verderben der Menschheit zu steuern, ja dieselbe durch ihre Thätigkeit zu einem Gotte wohlgefälligen Opfer umzuwandeln. Würde das Salz seine Schärfe verlieren und nicht mehr salzen, so gibt es für dummgewordenes Salz nicht wiederum Salz; man wirft es in den Straßenkoth. Ähnlich wie Reben vom edelsten Weinstock, einmal verdorrt, zu nichts anderem taugen, als zum Verbrennen (vgl. Lk. 23, 31;

Ezech. 15, 1 ff.; Joh. 15, 1 ff.). Wiederum könnte von den Jüngern nicht gefordert werden, solches zu leisten, wenn sie nicht erst zu dem gemacht wären, was sie sind. Das Salz wird nicht durch Salzen zum Salz; sondern weil es Salz ist, so salzt es. Die Früchte machen nicht den edelen Baum, obwohl man ihn daran erkennt, sondern der edele Baum bringt edele Früchte (7, 17).

Die Jünger sind das Licht der Welt. Nun ist es wider die Natur und Bestimmung des Lichtes, daß sein Leuchten gehindert werde. So soll die Reichsgenossenschaft, die Civitas Dei in die kalte und dunkele Welt ihre Strahlen, das sind die guten Werke, senden. Die Zeit ist da, von der der Prophet gesagt hat: daß in ihr der Berg Zion höher werden solle als alle Berge. Die Jüngerschaft Jesu ist die Stadt auf dem höchsten Berge, sie soll nicht und kann nicht verborgen bleiben. Aber wiederum das Licht wird nicht erst durch Leuchten zum Licht, sondern weil es Licht ist, so leuchtet es.

Die Bergpredigt gibt schlechterdings nicht den Weg an, auf dem man zum Jünger Christi wird. Die Jüngerschaft, die Stadt auf dem Berge, ist bereits da. Was von ihr gefordert wird, das spricht die Bergpredigt aus. Das Salz, das würzen, das Licht, das leuchten soll, ist bereits in der Jüngerschaft vorhanden: denn „Ihr seid es" heißt es. Allerdings dürfen wir hier mit Erstaunen fragen: wer ist der, der solches Salz schaffen, der zur Finsternis sagen konnte: Es werde Licht! (vgl. 3, 16). Liegt hier nicht eine neue Schöpfung vor? Gewiß! aber von der Schöpfung handelt die Bergpredigt nicht; eher dürfte man sagen: von der neuen Gesetzgebung (5, 21. 22).

Doch bevor wir von dem Verhältnis der Gesetzgebung Jesu zu dem Gesetze Mosis oder zum Alten Testamente überhaupt handeln, bleiben wir zunächst noch auf dem Standpunkte der Reichsgenossen und reden von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu, d. i. der Kinder Gottes.

5.

Indem Jesus von seinen Jüngern fordert, daß sie ihr Licht leuchten lassen sollen vor den Menschen, fügt er hinzu: „auf daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen". Es sind die Kinder Gottes, von denen jenes Leuchten gefordert wird, weil sie als Kinder Gottes das Licht der Welt sind; wie denn schließlich im vollendeten Reiche Gottes das Wort Jesu von ihnen gelten wird: „dann werden die Gerechten erglänzen wie die Sonne in ihres Vaters Reich" (13, 43). So ist es denn eine Kindesgerechtigkeit, welche von den Reichsgenossen gefordert wird; und es versteht sich von selbst, daß das nicht eine Gerechtigkeit ist, durch welche die Menschen zu Kindern Gottes werden, sondern welche von ihnen als Kindern Gottes herkommt. Sie kann auch „die Gerechtigkeit des himmlischen Vaters" genannt werden, als eine solche, welche der himmlische Vater von seinen Kindern auf

Erden fordert. So nämlich wird sie bezeichnet in dem bekannten Zusammenhange, welcher nach der richtigen Lesart lautet: Sorget nicht: was werden wir essen u. s. w.; nach dem allen trachten die Heiden; denn euer himmlischer Vater weiß, daß ihr des alles bedürfet. Trachtet vielmehr am ersten nach Seiner Gerechtigkeit und Seinem Reiche, und dies alles wird euch hinzugefügt werden" (6, 31 ff.). Hier ist nicht nur darauf aufmerksam zu machen, worauf Ritschl hinweist,[1]) daß die deutsche Übersetzung irre führe, wenn sie in dem „trachtet nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit" den Begriff der „Gerechtigkeit" als durch den Begriff „Reich Gottes" bestimmt verstehen läßt, während es sich um „die Gerechtigkeit Gottes" handele. Sondern es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die von Tischendorf wie auch von Westcott und Hort nach Codex Sinaiticus und Vaticanus aufgenommene Lesart, welche das Wort „Gottes" nicht hat, die richtige ist. Denn während sich das Weglassen dieses herkömmlichen Zusatzes bei dem Begriff „Reich" nicht erklärt, versteht man die Hinzufügung wohl. Ja es ist ferner wahrscheinlich, daß Lachmann die in unserer obigen Übersetzung angenommene Voranstellung von „Gerechtigkeit" vor „Reich", wie sie sich im Codex Vaticanus findet, mit Recht bevorzugt hat. So werden denn also die Worte „Gerechtigkeit" und „Reich" nicht durch den Begriff „Gott", sondern durch den im vorausgehenden Satz enthaltenen Begriff „himmlischer Vater" bestimmt. Ja selbst wenn die rezipierte und von Ritschl beibehaltene Lesart richtig wäre, so müßte „Reich" und „Gerechtigkeit Gottes" dennoch als „Reich und Gerechtigkeit eures himmlischen Vaters" bestimmt werden, da der allgemeinere und wegen der Überlieferung beibehaltene Begriff nach dem in der Lehre Jesu gegebenen neuen und eigentümlichen Begriff sich richten und näher bestimmen müßte. Das ist nun der die gesamte Bergpredigt beherrschende und dem vorausgehenden Satze angehörende Name Gottes: „euer himmlischer Vater".

So gilt es demnach hier ebensowohl eine „Gerechtigkeit des himmlischen Vaters", und in dem Reiche Gottes ein Vaterhaus, wie im Vaterunser nicht von der Heiligung des Namens Gottes, vom Kommen des Reiches und Geschehen des Willens Gottes, sondern vom Namen, Reich und Willen des Vaters die Rede ist. Denn das ist der ebenso einfache als inhaltreiche Name für die neue und vollkommene Offenbarung Gottes: „Vater unseres Herrn Jesu Christi und in ihm unser Vater", von welchem erst später abschließend zu reden sein wird. Und das ist gegenüber den alttestamentlichen Aussagen von einem Reiche Gottes, erst recht aber gegenüber den entstellenden Meinungen der Pharisäer von dem ihnen erwünschten „Reiche Gottes" (vgl. z. B. Lk. 17, 20 f.), der neue Name, welcher Art und Wesen des in Christo ge-

[1]) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. s. w., 2. Aufl., Bd. II S. 273.

kommenen Reiches Gottes ausdrückt: „Das Reich unseres himmlischen Vaters“ (6, 9. 10; 13, 43; Lk. 11, 2). Das nun unterscheidet unser Gebet und zwar gerade seine ersten Bitten von den ihnen ähnlich klingenden Gebetswünschen Israels, „daß der Name Gottes geheiligt werde, Gottes Reich kommen möge u. s. w.“, daß es hier den Namen „des Vaters“ gilt.[1]) Hierin liegt auch vornehmlich der Unterschied des Gebetes der Jünger Jesu und Reichsgenossen von dem Gebet, welches Johannes der Täufer seine Jünger gelehrt hat (Lk. 11, 1). Denn in dem Namen des „Vaters“ ist die Fülle der göttlichen Gnadenoffenbarung als eine vorhandene und wirksame für jeden Christusgläubigen gegeben, so daß auch der geringste und unmündigste unter denselben alle Rechte eines Kindes Gottes besitzt, wie sie in dem „Bittet, so wird euch gegeben“ liegen, während Johannes nur auf den hinweisen konnte, der erst solchen Geist der Kindschaft mitteilen sollte (Matth. 3, 11; 11, 11; 18, 10).

So liegt nun in der Bitte „geheiliget werde Dein Vater-Name“ (vgl. für die hebräische Redeweise Jes. 29, 23) der Nachdruck ganz und gar auf dem Inhalt und der Bedeutung dieses Namens, d. h. der in Christo vorhandenen göttlichen Offenbarung. Das ist das Reich Gottes, das ist das Christentum, daß sich Gott zu unserem Vater gegeben und uns zu seinen Kindern erhoben hat (vgl. Jes. 1, 2). Das geschah durch Christum und in unserem Glauben an ihn. So bitten nun die Kinder Gottes, — denn ihr Gebet ist das Herrngebet —, daß der himmlische Vater ganz und gar das Vertrauen und der Inhalt ihrer Herzen werde (vgl. 6, 21), und daß sie selbst wiederum nichts anderes werden, als was sie schon sind, Kinder dieses himmlischen Vaters (18, 3; Mk. 10, 14. 15). Denn nachdem sich Gott in Christo zu unserem Vater gegeben hat — das ist eben die Bedeutung des Vaternamens —, kann ja unser Gebet nur sein, daß solche Offenbarung in uns, die wir an sie glauben, zur vollen Durchführung gelange, und daß wiederum durch uns diejenigen, welche noch nichts von solcher Offenbarung wissen, zum Glauben gelangen (5, 16). „Geheiligt werde Dein Name“ umfaßt also die Rechtfertigung sowohl als die Heiligung. Indem wir den himmlischen Vater anerkennen als den, der er ist, sind wir seine Kinder und Hausgenossen, sein heiliges Eigentum, geborgen vor jeglicher Anklage der Sünde und des Teufels, erhaben über alle Sorgen der Welt, aber auch verpflichtet, den Vaterwillen in kindlichem Gehorsam auszuführen (21, 28). Sofern nun das Thun dieses Willens schon in unserer Bitte enthalten ist, kann die dritte Bitte „es geschehe Dein Wille u. s. w.“ bei Lukas fehlen, da es diesem Evangelisten auf den kürzesten Ausdruck des Gebetsinhaltes des Christentums ankommt. Dagegen bedarf es der zweiten Bitte „Dein Reich

[1]) Statt dessen kehrt meistens die Exegese, nachdem sie sich mit der Anrede „Vater“ hat beschäftigen müssen, zu den Begriffen „Name Gottes, Reich Gottes“ zurück; vgl. z. B. H. A. W. Meyer, Handbuch z. Matthäus, 6. Aufl. 1876; auch Hofmann z. Lk. 11, 2.

komme". Denn wiewohl des Vaters Reich durch die Gewährung der ersten Bitte begründet und verbreitet wird, nämlich durch die Predigt des Evangeliums, daß wir den himmlischen Vater und sein seliges Haus hier auf Erden haben, und durch die guten Werke der Kinder Gottes, — so muß doch dieses Reich endlich auch zum vollen Triumph und zur vollen Herrlichkeit auf Erden gelangen (Matth. 20, 21; Mk. 10, 37). Das erbittet die zweite Bitte (vgl. Röm. 8, 17).

Nimmt die erste Hälfte des Gebetes ihren Ausgang von Gottes Offenbarung, auf der unser Glaube und unser Bitten ruht, so trägt die zweite Hälfte noch einmal unsere ganze und mannichfaltige Bedürftigkeit vor, so jedoch, daß wir uns nur des Inhaltes der ersten Bitte recht bewußt werden sollen. Die Bitte ums tägliche Brot legt dem himmlischen Vater unsere leibliche Bedürftigkeit ans Herz und überhebt uns damit ebenso der Sorge (6, 25), wie sie uns an den Dank gegen den erinnert, von dem uns alle gute Gabe kommt (vgl. Jak. 1, 17). Nicht minder bedürfen wir immer von neuem väterlicher Vergebung unserer Verschuldungen, nachdem uns Gott durch die große Vergebung in sein Vaterhaus aufgenommen hat. Jetzt zuerst gedenkt unser Gebet einer Verpflichtung, nämlich der Vergebung gegenüber unsern Schuldigern. Hat nämlich jene erste und große Vergebung Gottes und die damit gegebene Aufnahme in die Kindschaft des himmlischen Vaters unser Herz nicht geschickt gemacht, zu verzeihen und zu lieben wie der Vater, so hindern wir den Vater, uns ferner Vergebung zu gewähren, ja heben die Kindschaft selbst auf (6, 14 f.; 18, 23 ff.). Können wir aber nicht vor Gott treten, ohne der Unvollkommenheit unseres Kindesgehorsams zu gedenken, so müßten wir voll Angst der Zukunft und ihrer Versuchungen gedenken; aber auch diese Sorge werfen wir auf das Vaterherz in der Bitte: führe uns nicht in Versuchung. Er wird uns nicht über Vermögen versuchen. Die siebente Bitte kann bei Lukas fehlen, da die Erlösung von dem Argen mit dem Kommen des Reiches in Herrlichkeit eintritt.

Es galt hier nur den Nachweis, daß das ganze Herrngebet auf der Vateroffenbarung Gottes beruhe und daß unser ganzes Christentum in der Anerkennung derselben und dem Vertrauen auf dieselbe wurzele. Dadurch wird zuerst und wesentlich der Vatername Gottes geheiligt. Solches Verhältnis schließt jeglichen Synergismus aus. Alles was wir sind und haben, verdanken wir Ihm, dem Vater. So wenig natürliche Kindschaft erworben werden kann, so wenig auch diese Kindschaft „des himmlischen Vaters". Eines Königs Kinder sind Königskinder. Von den Gotteskindern wird nichts als der Glaube an den Sohn Gottes gefordert, in welchem allein sie den Vater haben. Aber ihr Wert besteht eben darin, daß sie den Vater haben, mögen sie sonst aller Vorzüge entbehren, die dem Menschen Wert verleihen. Das sind

„die Kleinen, welche an ihn glauben", deren Jesus mit solchem Fleiß Erwähnung thut (Mk. 9, 42; Lk. 17, 2; Matth. 10, 42; 18, 6. 10). Sofern dieselben lediglich auf den „Vater" ihr Vertrauen setzen als solche, die an sich selbst und von sich selbst nichts haben und nichts beanspruchen können, sind diese „Kleinen" im Hause Gottes, was die Unmündigen und Kleinen in der menschlichen Familie sind: „die kleinen Majestäten", denen die Großen sich zum Dienst stellen. Denn der Vater offenbart sich ihnen (Matth. 11, 25), der Sohn arbeitet und müht sich um sie, und die starken Engel des himmlischen Vaters, Sturmwinde und Feuerflammen (Ps. 104, 4), blicken allezeit nach dem Angesichte des höchsten Gottes, um in jedem Augenblick zum Dienste und zur Hilfe jener „Kleinen" bereit zu sein (18, 10). Darum kommt es denn gerade auf das Bitten an, nach dem Wort: „Bittet, so wird euch gegeben u. s. w.", wie Luther im großen Katechismus so schön hervorhebt, daß man im Gebet nicht „ein gut Werk thue, damit Gott zu bezahlen, als die nicht von ihm nehmen, sondern nur ihm geben wollten". Wir können Gott nichts geben, aber gebeten will er sein: „daß du nur den Mantel weit ausbreitest und aufthuest, viel zu empfahen".[1])

Wird der Vatername Gottes, der sich in Christo offenbart hat, durch solchen Glauben geheiligt, so sind wiederum diese Glaubenden eben dadurch geheiligt, d. h. zu Gottes geliebtem und unantastbarem Eigentum erhoben. Sie sind „die Söhne des Reiches", und zwar dadurch, daß sie den Samen des Wortes Gottes aufgenommen haben (13, 38); da das Reich aber das „Reich des himmlischen Vaters" ist (13, 43), so sind sie die Söhne Gottes (17, 25 f.); sie sind die „Gerechten", sofern sie das sind, was sie vor Gott sein sollen (13, 43).

Wie nun „Reich des Vaters", Gotteskindschaft" und „Gerechtigkeit" zuerst göttliche Gabe sind, welche nur durch den Glauben empfangen wird, so treten wiederum alle diese Gaben in den Reden Jesu als Aufgaben der Gläubigen auf. Wir kehren damit zu jenem Worte zurück: „Trachtet am ersten nach der Gerechtigkeit eures himmlischen Vaters und nach seinem Reiche" (6, 33; vgl. 5, 6); und dem entspricht wiederum das Wort: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf daß ihr werdet Söhne eures himmlischen Vaters u. s. w." (5, 44 f.). Alle diese Forderungen werden an solche gerichtet, welche Genossen des Reiches, Kinder Gottes und Gerechte sind. Immerdar gilt: daß nur der nach der Gotteskindschaft streben kann, der sie bereits besitzt; nur der um die Angelegenheiten des „Reiches des himmlischen Vaters" sich kümmern kann, der ihm als ein Kind Gottes bereits angehört. Dieselbe Voraussetzung liegt der Forderung zu Grunde: unseren Schuldnern zu vergeben, wie oben

[1]) Erl. Ausg. Bd. 21, S. 110 ff.

gezeigt worden (zu 6, 12. 14 f.). Endlich spricht Jesus diesen Gedanken in dem Gleichnis aus, daß nur ein guter Baum gute Früchte bringen kann (7, 17).

So ist denn festzuhalten, daß die von den Gläubigen zu leistende Gerechtigkeit eine „Gerechtigkeit des himmlischen Vaters", oder was dasselbe, „Gerechtigkeit der Kinder Gottes" ist. Darum kann Jesus sagen, daß die Menschen im Hinblick auf die guten Werke der Jünger deren „himmlischen Vater" preisen sollen (5, 16); darum kann er der Schilderung der Gerechtigkeit der Reichsgenossen, im Unterschied von der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, aber auch des Gesetzes Mosis, hinzufügen: „So sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (5, 48). Das heißt: ihr sollt die Gesinnung haben, welche euer himmlischer Vater gegen die Menschen hat und beweist.

Hier muß nun in der „Gerechtigkeit" der Reichsgenossen die Beziehung zu Gott und zu dem Nächsten unterschieden werden. Für beide Beziehungen aber gilt auf neutestamentlichem Boden die Offenbarung des Vaters als die bestimmende. Denn wenn Jesus als das große und umfassende Gebot oder als die Seele des alttestamentlichen Gesetzes die Forderung bezeichnet: Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen u. s. w. (22, 37), so setzt diese Forderung, wenn sie als eine im neutestamentlichen Sinne zur Vollkommenheit erhobene gefaßt werden soll (5, 17), die wiederum vollkommen offenbarte Vaterliebe Gottes voraus. Der Offenbarung Gottes als Jehovah durch Mose und der Erlösung Israels aus Ägypten entsprach als göttlicher Gnadenoffenbarung die von dem erlösten Volke geforderte Liebe. Nun wird aber die Gegenliebe im Verhältnis stehen zur freien göttlichen Liebe und Gnade (vgl. Lk. 7, 47). Israel wußte sich als den Geliebten Gottes noch in einem anderen Sinne, als in welchem auch die Heiden eine Empfindung von der allgemeinen Güte des Schöpfers haben konnten (5, 45; vgl. Apostelg. 17, 25; 14, 17). Denn Gott hatte dies Volk aus einem geknechteten Stamm zu einem priesterlichen Königreich umgewandelt und in ein Sohnesverhältnis zu sich gestellt; eben dadurch hatte er sich nicht als Elohim, den Gott der Schöpfung und Natur, sondern als Jehovah, als den Gott der Heilsgeschichte offenbart. So entsprach denn auch dieser herablassenden Liebe des Allerhöchsten, der sich nicht schämte, Israels Gott zu sein, die Forderung jener Gegenliebe (5 Mos. 6, 4 f.). Dennoch werden wir trotz des prophetisch umfassenden und unübertrefflichen Ausdrucks in der wirklichen Liebe der alttestamentlichen Menschheit die entsprechende Schranke anerkennen müssen, welche deutlicher im Gebiete der Nächstenliebe sichtbar wird. Denn wie die letztere in Israel zunächst auf den Volksgenossen eingeschränkt war (5, 43), so lag ja darin, daß Gott als Jehovah sich Israel allein und allen übrigen Völkern nicht offenbart hatte, ein gewissermaßen natürlicher Zug zu dem ihm eigentümlichen Gott; wenn sich auch zu-

weilen die Prophetie über solche Schranken erhob. Sicherlich nimmt Jesus jene Worte von der Gottes- und Nächstenliebe, indem er sie bestätigt, nicht von der Regel aus, daß er Gesetz und Propheten erfüllt, d. h. zur Vollkommenheit erhebt (5, 17), wie er das ja in dem folgenden Zusammenhang zunächst an den Geboten der Nächstenliebe zeigt (5, 21 f., 38 ff., 43 ff.).

Es hat seinen guten Grund, warum die Forderung der vollkommenen Liebe zu Gott im Munde Jesu erst später auftritt, nämlich nachdem zuvor die vollkommene Liebe Gottes im Werke seines Sohnes offenbar geworden, indem also jenes Wort von der großen Gabe des Gläubigers an den Schuldner in sein Recht eintritt (Lk. 7, 41 ff.). Jesus fordert die Hingabe der Welt und der eigenen Seele von seinen Jüngern an Gott in Christo, nachdem er seine eigene Selbstaufopferung offen ausgesprochen hat (16, 21. 24; Lk. 14, 26 f.); (wenn diese Forderung auch schon Matth. 10, 37. 38 sich findet, so ist sie wie manches andere in dieser Rede aus späterer Zeit eingefügt). Inwiefern aber Jesu Hingabe in den Tod Sache Gottes ist, davon wird später zu reden sein.

Aber auch das ganze sittliche Gebiet kann streng genommen nur samt der vollkommenen Liebe zu Gott als eine Frucht der im Kreuzestode des Sohnes offenbar gewordenen Vaterliebe Gottes gefordert werden. Das zeigt sich am einfachsten und durchsichtigsten in dem einfachsten und ältesten Evangelium, dem des Markus. Die ganze erste Hälfte desselben enthält schlechterdings keine Forderung an die Jünger Jesu; vielmehr wehrt Jesus von ihnen ab, was von andrer Seite als religiöse Forderung an sie herangebracht wird (2, 19; 2, 24 ff.; 7, 2 ff.); auch Jesu Gleichnislehren (4, 2 ff.), geschweige seine Belehrung 7, 18 ff., enthält keine Forderung. Vielmehr tritt die gesamte Forderung des Reiches Gottes bei Markus erst auf, nachdem in der ersten Hälfte die Fülle göttlicher Erlösungsthatsachen und auch der letzte und tiefste Inhalt des Reiches Gottes oder des Evangeliums (1, 14. 15), d. i. das Wort vom Kreuz weissagungsweise offenbar geworden ist (8, 31). An solche göttliche Gabe und Gnade schließt sich nun allerdings sogleich die große Forderung der Selbstverleugnung und Kreuzesübernahme, d. i.: der Liebe zu Gott von ganzem Herzen u. s. w. (8, 34); es folgen die Forderungen der Selbsterniedrigung, der Barmherzigkeit u. s. w. 9, 35 ff.; man sehe endlich 10, 1 ff.: die Ausführungen über Ehe, Kinder und Besitz.

Das Lukasevangelium steht darin ganz auf den Schultern des Markus, daß es die Sammlung der Reden Jesu mit ihren Forderungen (K. 10—18) hinter die Ankündigung des Leidens Jesu stellt (9, 44. 51). Über die Auffassung der Bergpredigt bei Lukas war schon oben die Rede.

Das Matthäusevangelium mit seiner Voranstellung der Bergpredigt kann am leichtesten dem Mißverständnis verfallen und ist ihm verfallen, daß die Gerechtigkeit der Reichsgenossen oder ihre guten Werke nicht die Frucht der

Reichsgenossenschaft, sondern die Bedingung oder Ursache derselben seien. Es ist oben das Gegenteil erwiesen worden. Hier werde nur noch einmal darauf hingewiesen, daß der in der Bergpredigt sechzehnmal vorkommende Ausdruck „euer himmlischer Vater" immer daran erinnern soll, wie es sich hier nur um einen Kindesgehorsam, welcher den Willen des Vaters erfüllt (6, 10), handeln könne. Das ist also die Gerechtigkeit, wie sie der himmlische Vater fordert (6, 33), weil sie aus dem Stande der Kindschaft so notwendig hervorgeht, wie Wärme und Glanz aus dem Licht der Welt (5, 14. 16). Das ist die vollkommen ethische Gesinnung, welche in den Kindern sein muß, weil sie im Vater ist, nur daß es bei den Kindern ein Werden und Wachsen gilt (5, 48. 45).

Das ist endlich die Gerechtigkeit, welche besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, und ohne welche der Eingang der Kinder Gottes in die Herrlichkeit des Reiches der Himmel unmöglich ist (5, 20). Wäre das anders, so könnten sie auch ein Salz sein, das nicht salzet, ein Licht, das nicht leuchtet (5, 13. 14 ff.). Vom Himmelreich ist hier im Sinne der zweiten Parusie die Rede (vgl. 25, 21; 18, 8). Denn Jesus redet zu Kindern Gottes (5, 16) oder zu solchen, welche im Himmelreich bereits sind (5, 19). Ebenso ist ja bei dem Streite der Jünger 18, 1 die Voraussetzung, daß sie dem Himmelreiche angehören; indem sie aber in fleischlichem Ehrgeize einander gegenübertreten, betreten sie damit einen Weg, der aus dem Reiche hinausführt, weil er dem Wesen der Kinder Gottes gänzlich widerspricht (18, 3 f.).

Gehen wir näher auf Inhalt und Art jener Gerechtigkeit ein, welche besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so hat sich dieselbe eben als eine Gerechtigkeit der Kinder Gottes auszuweisen.

Am durchsichtigsten zeigt das Jesus in dem Abschnitt, welcher von der Ausübung der Gerechtigkeit handelt (6, 1—18), nachdem der vorausgehende Abschnitt den Inhalt derselben dargelegt hat (5, 21—47). Es handelt sich hier um den Gegensatz zu den Heuchlern, welche um der Menschen willen und um in deren Augen für fromm zu gelten, Wohlthätigkeit üben, beten und fasten. So weit nun Jesus das Treiben solcher verwirft, indem er erklärt: sie haben ihren Lohn dahin, so fern steht ihm doch andrerseits der philosophische oder rationalistische Gedanke, das Gute um sein selbst willen und ohne Zusammenhang mit Gott zu vollbringen. Mit diesen Leuten, die in ihrer Selbstvergötterung ihm als Gottlose und Narren (Ps. 14, 1) erschienen wären, hat er es so wenig zu thun, als mit den von sich aus gerechten oder als mit den durch sich selbst weisen und klugen (9, 12 f.; 11, 25). Wohlthätigkeit, wie sie Jesus will, ist das Thun eines Herzens, in welchem der Vater der Barmherzigkeit wohnt, welches darum auch die natürliche Neigung des Gebens hat und darin selig ist, ohne sich in seiner Tugend zu bespiegeln (5, 45; Apostelg. 20, 35; 6, 3). — Nehmen wir sogleich die zweite Äußerung der Frömmigkeit, das Beten hinzu, so ist

ja dasselbe die unmittelbarste Auswirkung des Kindschaftsverhältnisses (7,7) und soll und darf eben nichts anderes sein. Wie dahinein keine Rücksichtnahme auf die Menschen spielen darf — das ist eine heuchlerische Verirrung —, ebensowenig darf der Beter der heidnischen Verkehrtheit sich ergeben, Gott durch das Gebet wie durch ein Werk erhörlich stimmen zu wollen. Das eine wie das andere widerspricht dem Vaterwesen Gottes. Dagegen will das Gebet, welches Jesus seine Jünger lehrt, nach Art und Inhalt nichts anderes sein, als das Gebet der Kinder Gottes. — Was endlich das Fasten betrifft, d. i. das Verzichten auf einen an sich erlaubten Lebensgenuß, der mit dem Stande des inneren Lebens oder der Beziehung zu Gott in dem Einzelnen nicht übereinstimmt, so fordert Jesus auch hier, daß allein das Verhältnis zu Gott als dem Vater in Betracht komme. — Dies Verhältnis ist es denn auch, das Jesu Worte von dem Lohn oder der Vergeltung, die er der wahren Frömmigkeit verheißt (5,12; 6,4.6.18), recht verstehen lehrt. Es ist nichts anderes als die Vatergüte und -Freundlichkeit, welche den Kindern Gottes verheißen wird, auf denen das Wohlgefallen des Vaters ruht.

Das führt uns auf den Inhalt der Gerechtigkeit oder Vollkommenheit der Kinder Gottes (5,20.48). Es ist dem Nächsten gegenüber die uneigennützige Gesinnung der Liebe, welche nicht das ihre sucht (vgl. 1 Kor. 13,5), sondern das Heil des andern, und darin das Abbild der Vatergüte Gottes — schon in der Natur — ist. Diese nicht irdische, sondern himmlische Liebe (5,46 f. 45) ist es, welche Jesus zunächst in den beiden letzten Beispielen fordert, durch welche er die vollkommene Gerechtigkeit der Reichsgenossen der unvollkommenen des Alten Testaments und der verzerrten der Schriftgelehrten und Pharisäer gegenüberstellt (5,38—47). Sie ist aber auch die positive Gesinnung, welche das erste Beispiel erfordert, wenn es die Gesinnung des Hasses als arge Sünde verbietet (5,22 ff.). In die Mitte der fünf Beispiele — denn fünf sind zu zählen, wie das fünfmalige „ihr habt gehört" beweist — welche allesamt das Verhalten zum Nächsten betreffen, ist das Wort vom Schwören gestellt, bei welchem auch das Verhältnis zu Gott in Betracht kommt (vgl. die drei Beispiele 6,1—18). Wenn hier nun das Schwören überhaupt verboten wird, so bezieht sich das dem Zusammenhange gemäß auf den Verkehr der Kinder Gottes untereinander. Im Hause Gottes aber herrscht die Wahrhaftigkeit und Treue des himmlischen Vaters. Den Schwur hier zulassen heißt, die Lüge, das Werk des Teufels, als heimisch voraussetzen. Es ist klar, daß dagegen der obrigkeitliche Eid einer ganz anderen Beurteilung unterliegt. — Noch sind übrig Jesu Worte über Ehebruch und Ehescheidung. Hier gilt zunächst — ähnlich dem voraufgehenden Verbote des Hasses —, daß von den Kindern Gottes schon die böse Lust und der Blick des Auges dem thatsächlichen Ehebruch gleich zu achten sei. Wiederum gilt der gesetzlichen Zu-

lassung eines Scheidebriefs gegenüber das Verbot — hier wie dort spricht Jesus zum Ehemann — der Scheidung überhaupt. Durch den Ehebruch des Weibes selbst ändert sich freilich die Lage der Dinge, sofern da die Ehe ohne Beteiligung des Mannes gelöst worden ist.

Man wird bemerken, daß die beiden Forderungen von der Ehe und vom Schwören zunächst nur einen negativen Inhalt haben, während das erste Verbot seinen positiven Inhalt durch die beiden letzten Stücke, von denen wir oben ausgegangen sind, gewonnen hat. Nun haben wir allerdings das einheitliche und positive Prinzip für diese sämtlichen mannigfaltigen Forderungen, wie wir glauben, in dem die ganze Bergpredigt und auch den vorliegenden Abschnitt beherrschenden Begriff der Gotteskindschaft gefunden (vgl. 5, 45. 48). Aber besonders an den auf die Ehe bezüglichen Forderungen wird man erkennen, wie undurchsichtig der Zusammenhang derselben mit dem genannten Prinzip ist. Noch können ja die Jünger Jesu das volle Wesen der Gotteskindschaft nicht verstehen, so wenig wie sie trotz ihres Glaubens an Jesum als den Stifter und König des Himmelreichs das wahre Wesen des Christus und Gottessohnes erkannt haben. Beides sind Geheimnisse des Himmelreichs (13, 11), von denen doch das erstere von letzterem wie in der Wirklichkeit so für die Erkenntnis abhängig ist. Daraus folgte eben, wie oben bemerkt, daß das kürzeste Evangelium Jesu ethische Belehrungen erst nach seiner Offenbarung über das Wesen des Christus eintreten läßt (Mk. 8, 31 ff.); eben daraus folgt, daß die beiden anderen Evangelien die jenem Zeitpunkt vorausgehenden Belehrungen später unter einem neuen Gesichtspunkt wieder aufnehmen und ergänzen (vgl. bezüglich der Ehefrage Matth. 19, 1 ff.).

Da es uns hier nicht auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes in der Entfaltung ihres Inhaltes ankommt, sondern in ihrer wesentlichen Beziehung zum Reiche des himmlischen Vaters und ihrer Abhängigkeit von der Gotteskindschaft der Reichsgenossen, so kehren wir zu dieser letzteren Frage zurück. Nach der Bergpredigt des Matthäus ist die Gerechtigkeit der Reichsgenossen nur die Auswirkung der Gotteskindschaft, von welcher allerdings auch gesagt werden kann, daß sie ein Werden oder Wachsen zu Söhnen Gottes sei (5, 45). Die Gotteskindschaft wird so gewiß als Ursache jener Wirkung vorausgesetzt, wie der gute Baum als Träger guter Früchte (7, 17 f.), wie der Same und die durch die Aufnahme desselben im Acker entspringende Pflanze als fruchtbringendes Gewächs (13, 23. 38). Es ist die Aufnahme ins Vaterhaus Gottes mit seiner Kindessicherheit und Seligkeit, mit der Fülle seiner guten Gaben, welche wiederum zum wahrhaft ethischen Verhalten gegenüber den Menschen verpflichtet (7, 7–11. 12; vgl. Lk. 15, 31. 32); sind doch die Menschen, die zunächst in Betracht kommen, Brüder (5, 22 f.), was ja auch die noch draußen stehenden werden sollen.

Hebt man den eben geschilderten organischen Zusammenhang zwischen der göttlichen Gabe und der menschlichen Leistung, zwischen der göttlichen Schöpfung und der menschlichen Arbeit auf, so nähert man sich der pharisäischen Richtung, welche wesentlich von der Zerreißung dieses inneren Zusammenhanges ausgeht. Die Pharisäer nämlich setzten an die Stelle jenes göttlichen Geheimnisses, welches im Glauben der alttestamentlichen Frommen der Gotteskindschaft des Neuen Testamentes entsprach, das rationelle Verhältnis eines Kontraktes zwischen Gott und seinem Volke. Gott hat Israel im Gesetz eine Reihe von Forderungen gestellt, deren Erfüllung ihren Lohn in der Herrschaft über die Welt, d. i. im Reiche Gottes finden soll. Das Charakteristische in diesem Knechtesverhältnis ist, daß das Herz von Gott fern sein kann, während die Lippen ihn ehren und Hände und Füße in seinem äußerlichen Dienste stehen (15, 8; 6, 1—18); daher das Wertlegen der Pharisäer auf äußerliche Dinge (Mk. 7, 1 ff.; Matth. 23, 23. 25). Im Verhältnis des Kindes zu seinem Vater dagegen kommt alles auf das Herz und seine Stellung zu dem Vater an. Ist das Herz fern von Gott, so ergreift der Mamon und die Welt Besitz von ihm und profaniert, was Tempel Gottes sein sollte (5, 8; 6, 21 Mk. 7, 20 ff.); so wird denn aller äußere Gottesdienst zur Heuchelei. Sofern nun die Pharisäer auf das Äußere Wert legten, das Innere aber vernachlässigten, war ihr ganzes System Heuchelei (Matth. 23, 28 ff.; Lk. 12, 1). Als daher ein Schriftgelehrter die Antwort Jesu auf die Frage nach dem größten Gebot von der Liebe zu Gott aus ganzem Herzen u. s. w. billigte und die Liebe zu Gott und dem Nächsten dem äußerlichen Opferdienst vorzog, da konnte Jesus ihm sagen: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes (Mk. 12, 34). Doch was fehlt dem Schriftgelehrten noch und wodurch vollzieht sich der Eintritt ins Reich Gottes? Es gilt zunächst das Zugeständnis, daß er und das ganze Volk jene göttliche Forderung nicht geleistet haben; das ist die Sinnesänderung (Mk. 1, 15). Sodann gilt es den Glauben, daß Gott in Christo sein Vaterherz offenbart und in ihm das Reich Gottes als Vaterhaus geöffnet habe, damit die im Glauben eintretenden als Kinder Gottes den Vater und die Brüder lieben. Denn solche Liebe fordert Gott nicht vom natürlichen Menschenherzen als eine selbständige Leistung, sondern nur als die Erwiderung der göttlichen Vaterliebe, als die Frucht einer göttlichen Pflanzung, als die fröhliche Gabe des Herzens eines Kindes Gottes.

6.

Dies ist denn auch der Gesichtspunkt, unter dem man am schärfsten den Abgrund wahrnehmen wird, der die Lehre Kants von der Lehre Jesu trennt, so ernstlich es auch jenem darum zu thun ist, der Forderung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, wie sie Matth. 5, 21 ff. sich findet, Nachdruck zu geben. Der letzte Satz des berühmten Buches, das hier vor allem in Betracht kommt,

lautet: „es sei nicht der rechte Weg, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten".[1]) Das heißt Luthers Reformation als Rückkehr zum Evangelium und das Evangelium Jesu selbst umstürzen und dem von Kant so verachteten Romanismus und Pharisäismus die Hand reichen; es heißt an die Stelle des Reiches Gottes als des Vaterhauses den Knechtesdienst setzen. Denn „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" und „alles was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes".[2]) Soweit ist nämlich Kant vom Reiche Gottes als der Gotteskindschaft abgekommen, daß ihm die Religion überhaupt nur als Erfüllung göttlicher Gebote denkbar erscheint und es sich für ihn nur um die Feststellung der wahren göttlichen Gebote, nämlich der Pflichten gegen unseren Nächsten handelt, worin denn der wahre Gottesdienst gegeben ist, während was darüber hinaus liegt Afterdienst ist. Und nun schaut Kant von der Höhe seines, wie er meint, reinen, weil moralischen Gottesdienstes auf den Afterdienst der Kirchen und positiven Religionen, auf ihren Hof- und Frohndienst herab, sei es nun der „statutenmäßige Gang zur Kirche oder eine Wallfahrt nach Loretto, seien es Gebetsformeln auf den Lippen oder auf den Gebet-Rädern der Tibetaner", und belehrt uns zugleich: „daß die Anhänger einer Konfession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen, ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht (wie sie doch wirklich thun) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen".[3]) Gilt hier nicht: Was siehst du den Splitter in deines Bruders Auge, den Balken in deinem Auge aber bemerkst du nicht? Der selbst auf seiner moralischen Höhe doch nur ein Knecht ist, schaut auf jenen Hof- und Frohndienst so verächtlich herab! Und doch sind viele in solchem Dienst befangene, die den Vater suchen und ihn gern umfangen, wenn sie in der Predigt des Evangeliums seine Stimme vernehmen. Kant aber hat das Kindschaftsverhältnis gekündigt und als Erbe und Erinnerung ans Vaterhaus nur die Gebote Gottes von der Nächstenliebe mitgenommen. Muß nicht auch in diesem Fall die Entwickelung des verlorenen Sohnes ihre Konsequenz ziehen? Die Autonomie des kategorischen Imperativs fordert es. Was immer wieder zu Hof- und Frohndienst reizen würde, muß abgethan werden. Zuletzt gilt für Kant der Grundsatz: „die Vernunft lehre den Menschen, daß etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei".[4]) Hat er einmal die Freiheit

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 2. Aufl. 1794.
[2]) a. a. O. S. 229, 260 f. [3]) a. a. O. S. 264 f. [4]) a. a. O. S. 263.

eines Christenmenschen und Kindes Gottes, welche auf der Gnade des Vaterhauses ruht, weggeworfen, so verstehen wir es, daß in dem freiheitsdurstigen Manne die Religion als ein Dienst keine wahre Bedeutung gewinnen kann und gegenüber der Autonomie des moralischen Ich verkommen muß. An die Stelle der Freiheit des Menschen in Gott tritt die Vogelfreiheit in der Welt ohne Gott. Es liegt in Kant neben seinem moralischen Mut und seiner Tapferkeit auf dem Tugendwege[1]) ein Trotz und eine Unbotmäßigkeit des natürlichen Menschen Gotte gegenüber, die ihn in die Reihe der Esau- oder Saulnaturen stellt. Unter die Helden des Reiches Gottes, wie David, Paulus, Luther gehört er nicht; denn diese Heldenschaft erbaut sich auf dem Worte: „Werdet wie die Kinder." Ritschl spricht einmal von der Verkennung des eigentümlichen Wesens Jesu bei D. Fr. Strauß in dessen „Leben Jesu für das deutsche Volk", wie dieselbe bei diesem Gelehrten notwendig sei, wenn er für seine Betrachtung den Gedanken von Gott einfach suspendiere. „Wollte doch nur jemand" — heißt es dann weiter —, „der alle Musik für unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurteilung von Mozart annehmen! Das würde der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte sein."[2]) Aber wenn auch Kant kein Atheist war, hat nicht schon er den eigentlich religiösen Zusammenhang des Christen mit Gott suspendiert, und ist nicht Strauß das Ende einer Entwickelungsreihe, deren Anfang der Königsberger Philosoph war? Wer so wegwerfend von den Psalmen Davids und so unverständig, ja roh vom Gebet im allgemeinen reden kann, wie Kant thut,[3]) der beweist, daß er von der Musik der Religion nur das Geräusch und zwar ein unangenehmes wahrnimmt. Denn bei sich selbst wie bei seinen Zeitgenossen hat Kant nur „Hof- und Frohndienst" wahrgenommen, und was er als wahre Religion an deren Stelle setzt, „die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote", das ist nicht Religion. Es ist begreiflich, daß das von Kant mißhandelte religiöse Gemüt des deutschen Volkes sich der Führung Schleiermachers anvertraute und aus der Kantischen Vogelfreiheit und Gottentfremdung in die absolute Abhängigkeit flüchtete. Und wenn auch Schleiermacher nicht zum Vater und in die Freiheit der Kinder Gottes zu führen vermochte, so war doch seine Predigt insofern ein Evangelium, als er nicht bloß wie Kant in Jesu einen Lehrer der Moral, sondern Freiheit von der Sünde, Leben und Seligkeit erkannte. Indem Kant den Weg zu Gott in die Tugend und damit in die Eigenthätigkeit des Menschen verlegte, hat er denselben Schritt gethan, den Japhet that, als er Jehovah, den Gott Sems,

[1]) Vgl. a. a. O. S. 284.

[2]) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. Bd. III. S. 383 f.

[3]) a. a. O. S. 307; 302 ff.

verließ und in der Welt mit Elohim auszukommen vermeinte. Denn Jehovah ist der Gott der Gnade und der Heilsgeschichte, Elohim der Gott der Natur. Dieser ist, trotzdem die Himmel seine Ehre erzählen, dennoch der unbekannte Gott (Apostelg. 17, 23; Joh. 4, 22); jener ist der Gott der Offenbarung, der mit den Seinigen redet wie ein Freund mit dem Freunde, ja wie ein Vater mit seinen Kindern (Ps. 103). Von diesem Gott nun will Kant nichts wissen; das ist der Grund seines echt heidnischen Widerwillens gegen das Alte Testament und das Judentum;[1]) das der Grund seiner Verachtung alles Statutarischen, alles Kirchlichen, weil er darin keine Offenbarung und Gnadengabe Gottes, sondern nur menschlichen Gottesdienst und zwar Afterdienst erkennt. Wohl hatten die Pharisäer aus der Offenbarung Gottes eine statutarische Religion und aus göttlichen Gnadengaben einen Afterdienst gemacht; aber das ist eben die pharisäische Verzerrung. Desgleichen hat Jesus für alle Zeiten vor dem pharisäischen Sauerteig gewarnt; und es fehlte Kant nicht am Scharfblick, denselben auch in seiner Zeit wahrzunehmen. Aber eine solche Kritik, wie sie Kant vornimmt, haben ihrer Zeit an den Pharisäern auch die Sadduzäer geübt, „ohne doch etwas von der Schrift und der Gnadenkraft Gottes zu wissen" (Mk. 12, 24). Diese Wunderkraft Gottes, welche einst die Toten auferwecken wird und jetzt schon aus Toten Lebendige, aus Weltverlorenen Kinder Gottes macht (Lk. 15, 32), hat Jesus zuerst bewiesen und dargeboten, und nur von den Kindern Gottes hat er eine Gerechtigkeit gefordert, die besser ist als die der Pharisäer und Schriftgelehrten und welche eine Erfüllung des Gesetzes und der Propheten im Sinne göttlicher Forderung und menschlicher Leistung ist. Diese Erfüllung des Gesetzes und der Propheten setzt eine andere voraus, die Erfüllung des Alten Testamentes als einer Reihe göttlicher Gnadenthaten (Matth. 11, 13). Solche Erfüllung ist in Jesu Person und Werk vorhanden, sofern er Prophet, Priester, König ist; sie wirkt sich aber erst in seinem ganzen Leben aus. Ihr Ziel, das Jesus vorausnehmen muß und das die an Ihn Glaubenden schon haben, ist das Reich des himmlischen Vaters. Von diesem Reiche als göttlicher Gnadengabe, als Kraft und Friede Gottes, welcher höher als alle Vernunft, weiß Kant nichts, sofern ihm das Reich Gottes nur ein Reich der Tugend ist.

Zeichnet sich Kants Auffassung durch ihre Klarheit und Entschiedenheit aus, so hat Ritschl in seinem neukantischen oder semipelagianischen System nach Möglichkeit versucht, das Verhältnis des dogmatischen und des ethischen Faktors des Christentums, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zu verdunkeln. Nach ihm ist „das Christentum nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um Einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch

[1]) Vgl. z. B. a. a. O. S. 185 ff.

zwei Brennpunkte beherrscht ist." In seiner Art sei dieser Thatsache der abendländische Katholizismus gerecht geworden; und auch in Zwingli kann Ritschl einen Vorläufer seiner eigenen Richtung sehen. Auf die Gegenseite kommen dann Luther, Melanchthon und Calvin zu stehen, bis endlich Kant mit seinem Begriff des „Reiches Gottes" als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze auf den richtigen Weg hinleitet.[1]) Es bewährt sich in diesen Andeutungen die längst erkannte Verwandtschaft zwischen Rationalismus oder Moralismus und Romanismus einerseits und Zwinglianismus andrerseits. Auf der anderen Seite steht Luther, dessen Jünger ja Melanchthon und Calvin, jeder in seiner Weise, sind. Und hier gilt es im Gegensatz zu jener Ellipse mit den zwei Brennpunkten das Soli Deo Gloria, welches anders ausgedrückt heißt: Sola fide. Das ist nicht zu verwechseln mit dem Prinzip des Calvinismus, welches lauten würde Gloria Dei sola; d. h. die Macht, Ehre und Herrlichkeit Gottes gilt es allein, ob auch Menschen darüber zu Grunde gehen. Dort heißt es vielmehr: Gott in Christo, d. i. die erbarmende Gnade allein gilt es, ihr allein und damit dem wahren Gott allein sei die Ehre. Dieser allein wahre Gott ist der Vater unseres Herrn Jesu Christi und in ihm unser Vater.

So kommen wir von Luther her und treten in den Mittelpunkt der Bergpredigt, wenn wir das Reich Gottes als das Reich unseres himmlischen Vaters verstehen (6, 9. 10. 33). Welche Fülle väterlicher, selbstaufopfernder Liebe das aber voraussetzt, daß wir Gott unseren Vater nennen dürfen, davon wird später die Rede sein. Hier sind wir bereits in des Vaters Reich, und so muß denn auch Alles im Reiche Gottes auf Ihn, den Vater, zurückbezogen, von Ihm hergeleitet werden. Weil denn nun Ritschls Reich Gottes ein Reich nach Tugendgesetzen oder Gottes des Gesetzgebers ist, so folgt daraus jene Parallelisation und Koordination menschlicher Leistung mit dem göttlichen Thun, um deren Willen die ganze Anschauung eine semipelagianische genannt werden darf. Ganz in der Nachfolge Kants zerstört Ritschl jene organische Verbindung von Gabe und Aufgabe, von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung, welche Jesus durch den Vaternamen Gottes gründet und durch die Gleichnisse von Baum und Saatfeld verdeutlicht. Ritschl nämlich beruft sich auf Worte Jesu wie Matth. 7, 21 oder Mk. 3, 35, als dürften dieselben wie selbständige Worte aufgefaßt werden. Von der letzteren Stelle war nun schon oben die Rede und ergab es sich, daß nach dem Zusammenhang und Inhalt des Markusevangeliums an einen anderen Willen Gottes nicht gedacht werden dürfe, als an den in Mk. 1, 15, d. i. an den im Evangelium Jesu offenbarten Gnadenwillen Gottes. Wer durch Sinnesänderung und Glaube diesen

[1]) Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. s. w. 2. Aufl. Bd. III. S. 11.

Willen Gottes thut, der wird dadurch ein Jünger Jesu und wird von Jesu als Mutter und Bruder geschätzt. — Aber auch angenommen, es wäre hier von dem Willen Gottes als Aufgabe und Forderung die Rede, wie das Matth. 7, 21 angenommen werden muß, da es sich da um die Früchte der von Gott gepflanzten Bäume handelt (7, 16 ff.), so dürfte doch diese Forderung Gottes schlechterdings nicht von der ihr vorausgehenden Gabe und Gnadenthat Gottes losgelöst werden. Das zeigt Jesus schon deutlich durch den Ausdruck: „den Willen meines himmlischen Vaters". Es ist eben nur von dem Willen des Gottes die Rede, der sich in Christo zu unserem Vater gegeben hat (vgl. 5, 16. 48).[1] Das zeigt Jesus noch in eigentümlicher Weise durch den Schluß dieses Zusammenhanges: „Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch nie erkannt, weichet von mir, ihr Übelthäter!" Indem er die „Herr! Herr!" Sager mit dem Auge des Weltrichters durchschaut, sagt er ihnen: „ich habe euch nie erkannt". Dieser Kontrast zeigt deutlich, daß Jesus das Wort „erkennen" hier in einem spezifischen, nicht sowohl intellektuellen als ethischen Sinn anwendet; es ist ein Sprachgebrauch, der durch die ganze h. Schrift geht und seine bedeutsame Analogie in der Verwendung desselben Wortes auf die eheliche Gemeinschaft hat (1, 25; vgl. 1 Mos. 4, 1).

Wie diese Heuchler trotz ihrer Machtthaten niemals Kinder des himmlischen Vaters geworden sind, so hat sie auch Jesus, der Bräutigam, niemals auserwählt noch als die Seinigen erkannt (vgl. 9, 15; Joh. 15, 16). Sie sind niemals eine Pflanzung Gottes gewesen; darum haben sie nicht gottwohlgefällige Früchte gebracht; denn jene wunderbaren Handlungen sind das nicht (7, 20. 22). So kann nun mit gleichem Rechte von ihnen gesagt werden: sie sollen von Jesu als Übelthäter weichen, oder sie sollen als eine von Gott nicht gepflanzte Pflanzung ausgerottet werden (15, 13).

Alle Arbeit im Reiche Gottes ist Arbeit der Kinder oder Söhne Gottes (21, 18; vgl. Lk. 15, 29. 31); also Arbeit solcher, welche das Reich Gottes bereits besitzen. Denn das Reich Gottes selbst wird nicht erarbeitet, sondern als Gnadengeschenk von Gott im Glauben empfangen (22, 2. 10; 10, 7. 8; 9, 2). Wer nun Arbeit oder Dienst nur im äußerlichen Sinne einer Arbeit des

---

[1]) Es wird nicht zufällig sein, daß Kant dieses Wort von seinem Vorurteil aus, wenn auch unbewußter Weise fälscht. Die charakteristische Stelle lautet: „Also: „nicht die da sagen: Herr! Herr! sondern die den Willen Gottes thun"; mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten." A. a. O. S. 148 f. Hier hat Kant an die Stelle des „Willen meines himmlischen Vaters" den „Willen Gottes" gesetzt; abgesehen davon, daß er auch das „Herr! Herr!" auf Gott bezieht.

Knechtes und um Lohn kennt, der würde zu denken geneigt sein, daß das Reich Gottes überhaupt keine Arbeit, geschweige einen Lohn kenne, weil es keine Knechte hat. Da steht es nun vielmehr so, daß im Reiche Gottes gerade die rechte und wahre Arbeit zu finden ist, nämlich die Kindesarbeit, d. h. das Dienen in Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, mit allem Denken und mit aller Kraft (Mk. 12, 30; vgl. Lk. 15, 29). Das ist die Arbeit, der es ganz und voll um den Willen des Vaters, und nur um den Willen des Vaters zu thun ist, eine Arbeit, welche auf der prinzipiellen Übereinstimmung des Herzens und des Willens des Kindes mit dem Herzen und Willen des Vaters beruht und die immer umfassendere Übereinstimmung zur Folge hat (5, 48. 45).

Wie es sich nun um Kindesarbeit handelt, so kann auch von einem Lohn die Rede sein, der doch eben kein Knechteslohn ist. Dennoch macht ihn Ritschl wieder dazu, indem er unter dem Lohn „die Teilnahme am Reiche Gottes" versteht.[1]) Aber alle die, zu denen Jesus irgendwo von einem Lohne redet, sind schon Teilhaber und Genossen des Reiches Gottes oder Kinder Gottes, wie es solche sind, die Vergebung der Sünden empfangen haben. So wenig nun jener König erst wartete, bis der Knecht seinem Mitknecht die Schuld erlassen haben würde, um ihm dann selbst die große Schuld zu erlassen, vielmehr durch diese Erlassung denselben überhaupt erst zu jenem Thun befähigte (18, 23 ff.), so wenig kann Gotte ein Dienst geleistet werden, der durch die Gabe des Himmelreiches belohnt würde, da es überhaupt keinen Dienst gibt, der Gotte wohlgefällig ist, als der der Kinder Gottes in Seinem Reiche. Was kann nun der Lohn sein, der den Gotteskindern verheißen wird? Nichts anderes als das Reich Gottes in dem Sinne, in welchem die darin befindlichen bitten, daß es kommen möge (6, 10), oder in welchem den Jüngern gedroht wird, daß sie nicht hineinkommen sollen, wenn ihre Gerechtigkeit nicht besser sei, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 20; 18, 3. 4). Es ist das Reich Gottes, welches kommen wird, oder das Reich Gottes in Macht und Herrlichkeit (16, 27. 28; Mk. 8, 38; 9, 1); während doch kein Zweifel ist, daß das Reich Gottes mit Jesu gekommen ist und in seiner Jüngerschaft besteht (12, 28; Lk. 17, 21). Daher kann denn nun auch an die Arbeiter im Reiche Gottes in der vollkommenen Seligkeit und Herrlichkeit dieses Reiches ein gleicher Lohn gezahlt werden, obwohl Maß und Art der Arbeit ein verschiedenes gewesen (20, 1 ff.). Würde das Reich Gottes erarbeitet, oder „durch Dienstleistung erworben", wie Ritschl darauf hinauskommt,[2]) so würde dies Verfahren ein ungerechtes sein; was dadurch nicht geändert wird, daß Ritschl dafür den Ausdruck hat „es werde das Merkmal der Äquivalenz zwischen

[1]) a. a. O. Bd. II S. 33. [2]) a. a. O. S. 34.

menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung durch die besonderen Umstände der Gleichnisreden, in denen der Begriff des Lohnes seine Anwendung findet, aufgehoben". Von Ungerechtigkeit kann keine Rede sein, wenn von einem Vaterhaus und von Kindesarbeit die Rede ist, sofern es sich da um eine über jegliches Rechtsverhältnis hinausliegende höhere Sphäre handelt, in welcher die gleiche Vaterliebe Gottes alle seine Kinder vor jeglicher Leistung umfängt. Dieser gleichen Vaterliebe, welche auch die Kleinen und Unmündigen im Reiche Gottes umfaßt, deren einzige Leistung ihr Glaube ist (10, 42; 18, 6), d. i. ihre Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, entspricht dann auch die gleiche Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes. Und wiederum widerspricht dieser Gleichheit göttlicher Liebe und Seligkeit nicht die Verschiedenheit der Stellung und der Umfang der Wirksamkeit in diesem selbigen Reiche Gottes, wie sie in dem Gleichnis von den Pfunden ausgesprochen wird (25, 21. 23. 28; vgl. Lk. 19, 17. 18). Denn Gott wird jedes seiner Kinder im Herrlichkeitsreiche an den seiner Individualität entsprechenden Ort stellen und dadurch die große Harmonie und Symphonie desselben herstellen. In derselben kann aber der Unterschied des Oben und Unten, des Viel und Wenig keine Disharmonie hervorbringen, da ja hier das große Gesetz des Himmelreichs wirklich durchgeführt ist: „Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch erster sein will, der sei euer Knecht" (20, 26 f.).

Wenden wir uns zurück zur Gerechtigkeit der Reichsgenossen, welche auf dem Grunde der Gotteskindschaft erwächst, so haben wir schließlich noch ihr Verhältnis zum Alten Testament, insonderheit zur Gesetzesoffenbarung Gottes zu erwägen. Vielleicht gelingt uns das annähernde Verständnis der schwierigen und vielbesprochenen Stelle Matth. 5, 17—19 gerade durch diesen Rückgang.

7.

Die Bergpredigt handelt nicht von einer allgemein menschlichen Moral, richtet sich auch nicht an die Menschheit überhaupt mit einem moralischen Ideal, sondern wendet sich an das kleine Häuflein der Jünger, d. i. der Reichsgenossen. Sie ist darum doch an die Menschheit gerichtet, sofern jenes Senfkorn in einem Wachstum begriffen ist, welches die Erde umfassen wird. Alle menschliche oder philosophische Moral scheitert an dem furchtbaren Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit, von „Du sollst" und „Ist", vom Sollen, ja auch Wollen und Nichtkönnen, vom Erkennen des Guten und von der bösen Lust, ja knechtenden Leidenschaft. Es ist der Widerspruch in sich selbst des faulen Baumes, der gute Früchte bringen, des Dornbusches, der Trauben geben soll. Wenn Jesus die natürliche Menschheit anredet mit dem Wort „Ihr, die ihr arg seid", wie wird er sich des Widerspruchs schuldig machen, von ihr die vollkommenen Früchte zu fordern? Hinter dem Wort „es werde

Licht, und es ward Licht" steht das andere: „Ehe denn die Berge wurden, und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist Du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Die gewaltigen: „Ich aber sage euch: liebet eure Feinde u. s. w." der Bergpredigt ruhen auf dem göttlichen Grunde: „Ihr seid das Salz der Erde, Ihr seid das Licht der Welt". Die Forderung der Vollkommenheit in Thun und Handeln oder in den guten Werken ergeht nur an die, welche Kinder des vollkommenen Vaters im Himmel und dadurch Salz der Erde und Licht der Welt sind (5, 48. 13. 14).

Das ist denn also die vollkommene Gerechtigkeit, welche von den Reichsgenossen im Unterschiede von den Schriftgelehrten und Pharisäern gefordert wird. Wo sie sich nicht findet auch bei allem Herr! Herr! Sagen, ja bei Macht- und Weissagungswundern, da wird von dem in Herrlichkeit und als Weltrichter erscheinenden Christus das Wort ertönen: „Weichet von mir" (5, 20; 7, 23). Da waren trotz des Scheines und der äußeren Zugehörigkeit zum Reiche Gottes nicht Reichsgenossen und Kinder Gottes (13, 38. 41).

Wenden wir uns nun von 5, 20 zurück zu V. 19, so heißt es da: „Wer nun eins von diesen geringsten Geboten auflöst und also die Menschen lehrt, der soll ein Kleinster genannt werden im Himmelreich; wer es aber thut u. s. w." Auch hier hat Jesus seinen Standpunkt im Himmelreich und redet zu Reichsgenossen, mag man nun das Wort „er soll genannt werden im Himmelreich" von dem gegenwärtigen oder dem in Herrlichkeit kommenden Reiche verstehen. Wir werden den Satz im ersten Sinn zu fassen haben, entsprechend den meisten Makarismen, besonders V. 5—9. Dazu kommt, daß Jesus den Jüngern auf die Frage: „Wer ist größer im Himmelreich" antwortet: „Wer sich erniedrigen wird wie dieses Kind, der ist der Größere im Himmelreich" (18, 4). Immerhin versteht sich von selbst, daß die endgültige Offenbarung solcher von Gott zugesprochenen Größe der Herrlichkeitsoffenbarung des Reiches angehört. — Was sind nun „diese kleinsten Gebote?" Allerdings weist das Demonstrativ rückwärts auf den bildlichen Ausdruck V. 18 „Ein Jota oder Häkchen vom Gesetz"; aber dieses Bild wird durch jenen allgemeinen Ausdruck erklärt und dieser allgemeine Begriff fordert in unserem Zusammenhang seine konkrete Ausführung. Die findet sich denn auch in den folgenden Beispielen, vornehmlich in V. 22. 28. 34 ff. Von den Reichsgenossen wird gefordert, daß sie sich hüten vor dem Aufwallen des Zornes im Herzen, vor dem gehässigen, ja auch nur faulen oder nichtsnutzigen Worte (vgl. 12, 36), vor dem lüsternen Blicke, vor dem Mißbrauch des Schwures, vor jeglicher Vergeltung des Bösen mit Bösem. Hier gilt es z. B. die Gebiete der Médisance oder der witzigen Unterhaltung oder den Verkehr der Geschlechter, und an das Erlaubte knüpfen sich fast unmerklich die kleinen Übertretungen, die doch wie Sauerteig wirken können. Da wird denn Gewissenhaftigkeit und

Treue auch im Kleinsten von den Reichsgenossen gefordert (vgl. Lk. 16, 10) und daran die Größe im Reiche gemessen. Ein anderes sagt denn nun auch der vorausgehende Vers nicht, welcher ausspricht, daß Gott eher Himmel und Erde, die Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit vergehen lassen werde, ehe eine dieser geringsten Forderungen des Gesetzes d. i. des heiligen Willens Gottes hinfällig werde (vgl. Lk. 16, 17). Auch hier kann von dem „Gesetz" in keinem anderen Sinne die Rede sein, als in welchem es sich in die einzelnen Gebote entfaltet, wie sie von Jesus V. 21 ff. dargelegt werden: d. i. das von Jesus erfüllte oder zur Vollkommenheit emporgeführte Gesetz des Alten Testaments. Und so kann denn auch kein Zweifel sein, wie das Anfangswort zu verstehen sei: „Meinet nicht, daß ich erschienen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; ich bin nicht erschienen, aufzulösen, sondern zu erfüllen". In unserem ganzen Zusammenhange handelt es sich um den fordernden Willen Gottes, wie er hernach V. 21 ff. im einzelnen dargelegt wird, und wie er in dem unmittelbar vorausgehenden Worte von den guten Werken der Kinder Gottes, um deren Willen ihr himmlischer Vater gepriesen werden soll, deutlich genug charakterisiert wird. So ist klar, daß „Gesetz und Propheten" oder das Alte Testament hier nicht nach ihrem ganzen Inhalte, sondern nur soweit in Betracht kommen, als sie Ausdruck des fordernden Willens Gottes sind. Dieser Inhalt ist aber ebensowenig auf das Gesetz im engeren Sinne des Wortes oder die Bücher Mosis beschränkt, als andrerseits der Inhalt der Gnadengaben Gottes und seiner Verheißungen auf die prophetischen Bücher im engeren Sinne. Daher denn das Alte Testament im Sinne der vorbereitenden Heilsgeschichte oder als Vorausdarstellung der Gnadengabe des Reiches Gottes ebenso bezeichnet werden kann (Lk. 16, 16) oder in charakteristischer Weise durch Voranstellung des zweiten Wortes (Matth. 11, 13). — Ebenso kann nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein, wie das „auflösen und erfüllen" zu verstehen sei. Zwar entspricht in V. 19 das „auflösen" einem „thun", obwohl auch hier sogleich sich ein „lehren" anschließt, — aber da ist von Reichsgenossen die Rede, welche diesem heiligen Gotteswillen unterstellt sind. V. 17 aber spricht, worauf der solenne Ausdruck „ich bin gekommen oder erschienen" hinweist (vgl. 11, 3; Dan. 7, 13), der, in welchem das Reich Gottes und sein Gesetz selbst erscheint. So gewiß nun der heilige Wille Gottes in ihm immerdar durch Thun und Leiden verwirklicht wird, (vgl. 16, 23), so gewiß handelt es sich hier für den, der da redet, nicht um das Thun dieses Willens, sondern um die vollkommene Offenbarung desselben (V. 21. 22). Wie nämlich alle Gnadenthaten und Heilseinrichtungen des Alten Testamentes in Jesu als dem Christus ihre Erfüllung finden, sofern in ihm die vollkommene Erlösung geschieht, — so wird durch ihn was von Forderungen Gottes das Alte Testament enthält aus seiner Beschränktheit und

Mangelhaftigkeit zur Vollkommenheit emporgeführt. Überaus verkehrt ist aber die Auffassung, als gelte es in unserem Zusammenhange Jesu die Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes und zwar gegenüber der unrichtigen Auslegung der Schriftgelehrten und Pharisäer die richtige und vollkommene. Diese Auffassung verkennt ebensosehr das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, von Altem und Neuem Testament, als sie eine judaisierende Verkleinerung Jesu ist. Der da sagt: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ward u. s. w. Ich aber sage euch u. s. w.", spricht nicht als Ausleger Mosis, sondern stellt sich als Gesetzgeber Mosi gegenüber und über ihn; denn hier ist mehr als Jona, Salomo und auch Mose (12, 41 f.). In welchem Verhältnis aber die Offenbarung in Jesu zu der Offenbarung von seiten Jehovahs stehe, der doch der eigentliche Urheber der Sinaigesetzgebung ist, davon kann erst später die Rede sein. — Wenn nun Jesus in seinem Worte: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ward" sowohl das Sinaigebot als auch die Überlieferung, durch welche jenes Gebot in gegenwärtiger und lebendiger Wirksamkeit steht, sich gegenüberstellt und beide an Wert so ungleiche Dinge (15, 6) aufs engste miteinander verknüpft, so gilt es ihm allerdings zu zeigen, daß seine vollkommene Offenbarung des Willens Gottes sich nicht nur über die heuchlerische und verkehrte Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern auch über die unvollkommene Gerechtigkeit des Gesetzes Mosis erhebt (vgl. 19, 8).

Worin besteht denn aber die Erfüllung des Gesetzes als göttlicher Forderung? Auf dem alttestamentlichen Boden wird von Jesus das Gesetz in diesem Sinne zusammengefaßt in den zwei großen Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe (Mk. 12, 28 ff.; vgl. Lk. 10, 25 ff.). Wenn nun auch von diesen Geboten das erste in der prophetischen Gestalt seines Ausdrucks ohne weiteres in das Neue Testament scheint herübergenommen werden zu können, so zeigt doch das zweite aufs deutlichste, daß es einer Erhebung in die Vollkommenheit bedarf. Das wird denn in seiner Weise auch von dem ersten Gebot gelten. Befinden wir uns doch mit dem Schriftgelehrten, dem es ein Ernst um die Erfüllung jener Gebote war, noch außerhalb des Reiches Gottes, wenn auch immerhin in seiner Nähe (Mk. 12, 34). Für diejenigen nun, die im Reiche Gottes sind, hat Jesus jene Erfüllung des zweiten Gebotes Matth. 5, 43 ff.; vgl. Lk. 10, 29 ff. vollzogen. Seiner nächsten Bedeutung nach war ja in der That das Wort von der Liebe zum Nächsten auf den Volksgenossen beschränkt, daher denn auch in der Tradition sich als Ergänzung anschließen konnte: Der Haß gegen den Volksfeind. Die Karikatur des Pharisäismus kommt dann herunter zu der gemeinen Moral des natürlichen Menschen, den Freund zu lieben und den Privatfeind zu hassen. Das Reich Gottes nun erhebt sich wie über diese Niedrigkeit so über jene Beschränktheit und fordert Liebe im neutestamentlichen Sinne des Wortes zu allen Menschen, ja zu den Hassern

und Verfolgern. Mit dieser Ausdehnung des Objektes der Liebe ist ja auch eine neue Art und Qualität der Liebe gegeben. Ist nämlich mit der Liebe zum Volksgenossen noch ein Zug von Selbstliebe verbunden, sofern das Volk gewissermaßen ein erweitertes Ich ist, — so ist das gerade das Wesen der von Christus geforderten Liebe, daß sie sich des natürlichen Egoismus gänzlich entäußere (5, 46 f.; vgl. Lk. 12, 14 ff.). Dadurch wird sie gleichen Wesens mit der Liebe Gottes, wie sie sich schon in der Naturoffenbarung zeigt, sofern Gott nicht auf den Dank im Sinne der Wiedervergeltung rechnet (5, 45), wie sie aber erst recht in der Offenbarung Gottes durch Christum sich enthüllt, sofern da Gott in seinem Sohn sich wesentlich für die sündige Menschheit hingibt (vgl. Joh. 13, 34).

Indem es aber in der von Christus geforderten Liebe etwas gilt, was schlechterdings über und gegen die Natur des empirischen Menschen geht, so begreift man, daß es sich um eine Leistung handelt, die dem Menschen von sich selbst und von eigenen Kräften aus nicht zugemutet werden kann. Es muß da an die Stelle der alten Natur eine neue treten, es muß überhaupt ein neues Verhältnis der gesamten Menschheit geschaffen werden. Das ist nun das Reich Gottes im Sinne einer großen Familie oder eines Hauses Gottes, in welchem die Vaterliebe Gottes als der Lebensodem aller Familienglieder wirksam ist. Die da draußen sind, sind die verlorenen Kinder Gottes, welche mit der Liebe gesucht werden sollen, die der Hirt zu dem verlorenen Schäflein hat (18, 12 ff.). Wiederum die geringen und von der Welt verachteten unter den Kindern Gottes nehmen im Reiche Gottes die Stelle der Kleinen und Unmündigen in einer Familie ein, sie sind das, als was Luther diese bezeichnet hat, die kleinen Majestäten, um die die Großen sich bemühen (18, 10).

Halten wir uns nicht damit auf, die Höhe zu messen, in welcher die Erfüllung die Weissagung, das neue Gebot (Joh. 13, 34) das alte übersteigt; muß doch die Höhe in einem Verhältnis zu der Breite stehen, in welcher das neue Gebot über das alte sich hinauserstreckt (5, 43 f.). Richten wir vielmehr hier unsere Aufmerksamkeit auf eine Gleichheit der altteſtamentlichen und neutestamentlichen Forderung. Beide gehören der übernatürlichen Offenbarung Gottes an, sie kommen nicht aus Herz und Gewissen der natürlichen Menschheit. Das ist ganz deutlich bei dem ersten Gebot der Gottesliebe. Denn diese Liebe richtet sich nicht auf den Gott der Natur, das wäre Elohim, sondern geht auf Jehovah, den Gott Israels, d. i. den Gott der übernatürlichen Heilsgeschichte; es ist der Gott, der im ersten Gebot des Dekalog sagt: Ich, Jehovah, bin Dein Gott, der ich dich aus Ägypten u. s. w. Dem entspricht auch die neutestamentliche Forderung der Liebe zu Gott, dem Vater unseres Herrn Jesu Christi und in ihm unserem Vater. Sofern es sich nun

eben im Alten Testamente um Jehovah, den Gott Israels und nicht der Heiden handelte, war ja auch die Liebe zum Nächsten auf den Israeliten beschränkt. So gewiß nun aber die Linie der Heilsoffenbarung des Alten Testamentes in der Offenbarung in Christo ihr Ziel hat, so gewiß darf doch die alttestamentliche Forderung der Liebe zu Gott, so großartig sie auch klingt und ist, nicht der neutestamentlichen gleichgesetzt werden, weil ihre Voraussetzung, die Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen im Alten Testament, eine andere ist als im Neuen. Liebe kann ja schließlich nicht geboten und erzwungen werden; sondern sie ist die freie Antwort auf den Wert und das Thun einer Person oder auf die Offenbarung ihres Wesens. So hoch nun die Offenbarung des Vaters unseres Herrn Jesu die Offenbarung des Jehovah übersteigt, so hoch wird und muß die ihr entsprechende Liebe jene im Alten Testament geforderte überragen. So wenig Jesus die „Liebe zum Nächsten", wie sie im Gesetz gefordert war, als die vollkommene anerkannte (5, 43 ff.), obwohl er dies Gebot dem ersten und größten zur Seite setzt (22, 39), so wenig ist jenes erste das vollkommene. Denn das Wort „Liebe" thut es nicht allein. Eignet sich doch z. B. auch Kant die beiden Gebote an, während er doch die Seele dieser Liebe, das Vertrauen auf Gottes Gnade, und den Pulsschlag derselben, das Gebet vernichtet.

Gehen wir für das Alte Testament von der göttlichen Offenbarung aus, mit welcher das menschliche Verhalten auf gleicher Höhe stehen muß, so ist ja freilich schon die Offenbarung Jehovahs eine Offenbarung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, sofern sich Jehovah des armen und elenden, sündigen und halsstarrigen Volkes annimmt und die in Knechtschaft verkommene Horde zum Volke und zu Seinem Volke macht (2 Mos. 34, 5 ff.); ja sie ist eine Offenbarung der Demut und Selbsterniedrigung Jehovahs, sofern Gott damit die Schmach dieses Volkes auf sich nimmt (Jes. 52, 5). In dieser Richtung liegt dann die Offenbarung Jehovahs in Jesu Christo, wovon später zu reden sein wird. Aber noch verbirgt sich und wird nur vorgedeutet dies Geheimnis göttlichen Erbarmens im Passahlamm. Was zunächst im Vordergrunde und im hellsten Lichte steht, das sind die Macht- und Wunderthaten, durch die Gottes starker Arm Israel aus Ägypten ausführt und in das gelobte Land einführt. Jehovah ist der macht- und siegreiche Herrscher, der sein Volk nicht ohne Blutvergießen und Vernichtung der Feinde unabhängig und mächtig macht. Wiederum thront Jehovah als Herrscher in seinem Palast und umgeben von den Priestern als seinem Hofstaat unter seinem Volke. Ist nun die solcher Offenbarung Jehovahs entsprechende Anbetung auf Zion nicht die vollkommene, so ist es auch nicht die in solcher Anbetung sich aussprechende Liebe, mag sie auch Liebe von ganzem Herzen u. s. w. sein. Sie hat noch von der Furcht der Unterthanen und von der Unwissenheit der Knechte über ihre Zukunft an

sich, wenn sie auch hie und da prophetischerweise sich darüber erhebt (Ps. 103, 13; 73, 23 ff.).

Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus (1 Joh. 4, 18). Es ist die Vateroffenbarung Gottes in Christo Jesu und das Reich Gottes als das Reich unseres himmlischen Vaters, durch welche die Gläubigen als die Kinder Gottes zuerst das Privileg haben: „Bittet, so wird euch gegeben u. s. w.", das Privileg, nicht mehr zu sterben, sondern nur noch zu entschlafen, und so fort; dann allerdings auch die Verpflichtung, zu lieben, wie der Vater in Christo liebt, also Christo nachzufolgen und dadurch Söhne Gottes zu werden (Matth. 5, 45).

Das „Reich Gottes", von dem schon das Alte Testament redet, das von Johannes dem Täufer noch im alttestamentlichen Sinne verkündet wird (3, 2; 11, 11), wird in der neutestamentlichen Erfüllung, welche durch Jesum als den Christus sich vollzieht, das „Reich unseres himmlischen Vaters" (Lk. 11, 1. 2). Die Liebe aber der Reichsgenossen zu Gott und dem Nächsten wird eine Liebe der Kinder Gottes zu Gott dem himmlischen Vater und zu allen Menschen (5, 45).

Ist nun hiemit jede pelagianische Verzerrung des Christentums ausgeschlossen, da die Kinder Gottes alles, was sie sind, haben und thun, aus der Liebe des Vaters haben, so überhebt uns das doch nicht der Verpflichtung, in die Geheimnisse tiefer einzudringen, welche mit jenen Sätzen gegeben sind. Es gilt aber wesentlich zwei Fragen, welche schließlich nur eine sind. Das ist erstens die Frage: Welche Bedeutung kommt Jesu in diesem Reiche zu? Ist er nur der Prophet oder Herold der Vaterschaft Gottes? Oder hat die Kirche sein Selbstzeugnis recht verstanden, wenn sie ihn als wesentlichen Sohn des Vaters geglaubt und angebetet hat? Wiederum hangt diese Frage aufs engste zusammen mit der anderen: In welchem Sinne ist Gott unser Vater? Ist das nichts anderes als, wie der Rationalismus wollte, ein großer Anthropomorphismus? Es handelt sich hier um den Gegensatz des Selbstbewußtseins Jesu, innerhalb dessen das Bewußtsein von sich selbst und von seinem Vater aufs engste verknüpft sind, zur Christologie und Theologie des Socinianismus, des älteren und neueren Rationalismus. — Das führt uns denn nach der anderen Seite des Inhaltes des Wortes: Ich bin gekommen Gesetz und Propheten zu erfüllen. Erfüllte Jesus in der Bergpredigt und in den auf ihrer Linie liegenden Reden oder Sprüchen das Alte Testament im Sinne göttlicher Forderung, so haben wir es nun mit der Erfüllung des Alten Testamentes im Sinne göttlicher Gnadenthaten und Gnadengaben zu thun.

Sechstes Kapitel.

Der Menschensohn.

1.

„Gewiß ist es ein beschämendes Schauspiel, die Theologie über den Sinn eines Ausdrucks, der im Munde Jesu so häufig und für das Verständnis seiner Person so entscheidend ist, dergestalt" — wie vorher ausgeführt worden — „nach allen möglichen Richtungen hin im Dunkeln tappen zu sehen".[1]) Dieser Bußruf ist eines der wertvollsten Worte in der Abhandlung über den Menschensohn, welcher er angehört. Aber er gilt im Sinne des Verfassers wesentlich den anderen, deren Irrtümern jener die vermeintliche Wahrheit gegenüberstellt. Man kann die tragische Stimmung, welche obiges Wort weckt, nicht festhalten, wenn der Verfasser fortfährt: „Es kommt das zunächst und vor allem daher, daß man sich nicht an den sicheren, geraden Weg der historischen Auslegung gehalten hat". Als wenn die getadelten Gelehrten, wie Meyer, Baur, de Wette nicht beabsichtigt hätten und des guten Glaubens gewesen wären, diesen „sicheren geraden Weg der historischen Auslegung" zu gehen! Oder als wenn in einer Zeit, in welcher die „historische Auslegung" der selbstverständliche Boden ist, auf welchem sich alle Ausleger zusammenfinden, mit solcher Forderung irgend etwas gesagt wäre! In der That ist die Prätension, mit welcher der Verfasser solch ein Prinzip für sich allein in Anspruch nimmt, der Art, daß sie an seiner wissenschaftlichen Nüchternheit und historischen Objektivität gerade recht zweifeln läßt. Und dieser Zweifel hat guten Grund.

Mit Recht und im Einklang mit den meisten neueren Auslegern wendet sich Beyschlag gegen die Deutung des Namens Menschensohn, welche Jesum von der Zweinaturenlehre der Kirche ausgehen und ihn in dieser Selbstbezeichnung sich nach seiner menschlichen Natur nennen läßt; als wenn Jesus Veranlassung gehabt hätte, seine Hörer vor einseitiger Zuerkennung göttlichen

[1]) Willibald Beyschlag, Die Christologie des Neuen Testaments. Berlin 1866. S. 21.

Wesens zu behüten (vgl. dagegen Matth. 16, 13 ff.; 22, 41 ff.). Solch ein Gedanke könnte allenfalls berechtigt erscheinen, wenn dieser Name der Zeit der gnostischen Systeme angehörte und von seiten eines Vertreters der Kirchenlehre gegen die Doketen, d. h. Leugner der menschlichen Natur in Christo angewendet worden wäre. Dergleichen in Jesu Selbstbezeichnung hineinzutragen oder in das Nachtgesicht des Propheten Daniel, in welchem — gegenüber den aus dem Meer emportauchenden Bestiengestalten — einer wie ein Menschensohn auf den Wolken des Himmels erscheint (Dan. 7, 13), ist gewiß sehr ungeschichtlich.

Aber ob der Weg, den Beyschlag selbst eingeschlagen, und das Ergebnis, das er gefunden hat, weniger ungeschichtlich ist, wird eine kurze Untersuchung zeigen. Nach der Meinung unseres Forschers unterliegt es, trotz der abweisenden Autorität seines Meisters Schleiermacher, gar keinem Zweifel, daß der Name „Menschensohn" seinen Ursprung in dem oben schon genannten Danielischen Gesicht habe. Der da auf den Wolken des Himmels wie ein Menschensohn erscheinende und die Weltherrschaft empfangende ist aber nach Beyschlag nicht sowohl der Messias, von dem ja das Alte Testament oft genug redet — diese Ansicht wäre durchaus kein neuer Fund, sondern im Gegenteil eine längst bekannte und verbreitete —, als vielmehr ein sonst dem Alten Testament fremder Gedanke: „Der himmlische Mensch, das Urbild der Menschheit". Allerdings wird dieser Gedanke von Beyschlag im Zusammenhang mit Schleiermacher an den Apostel Paulus (1 Kor. 15, 47 ff.) angeknüpft; aber sein Inhalt entstammt mindestens zum Teil der neueren Philosophie, und er tritt in der von dieser abstammenden Vermittlungstheologie als der Ersatz des orthodoxen Begriffes vom Gottmenschen auf. Sehr nahe verwandt, wenn nicht identisch mit ihm ist der Begriff „die Idee der Menschheit". Während nun die Vermittlungstheologie „die Idee oder das Urbild der Menschheit" in Jesus als dem Christus verwirklicht sein läßt, hat sich bekanntlich die Tübinger Schule dieses Begriffs bedient, um Christo sein göttliches Wesen abzusprechen. Das bekannte Wort von Strauß besagt: „Die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in Ein Individuum auszugießen"; also ist Christus als verwirklichtes Urbild der Menschheit unmöglich. Man setzte Christum und den heidnisch-philosophischen Begriff „Idee" einander gleich und zog dann aus letzterem obige Konsequenz. Da aber zwischen den Begriffen „Christus" oder „Sohn Gottes" oder auch Menschensohn", welche dem Alten und Neuen Testament angehören, und jenem der heidnischen Philosophie entsprossenen Begriff „Idee" oder „Urbild der Menschheit" ein Abgrund liegt, so ist jenes berühmte Wort weniger ein Beweis als ein Taschenspielerstück.

Freilich kann diese Darlegung kein Vertrauen dazu schaffen, daß jener Begriff der Vermittlungstheologie den Begriff der Kirchenlehre „Gottmensch"

zu ersetzen geeignet sei; ebensowenig aber auch zu der Meinung, daß er der Inhalt der Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn" sei. Doch wir haben hier keine dogmatisch-philosophische Erörterung vor, sondern wenden uns zur geschichtlichen Frage. Zu bemerken ist nur noch, daß Beyschlag den engen Zusammenhang dieses seines Begriffs mit einer alten Vermittelungstheologie oder Religionsphilosophie anerkennt. Er sieht nämlich „in der Lehre vom Adam Kadmon, dem präexistenten himmlischen Urbilde der Menschheit, einer Lehre der späteren jüdischen Gnosis nur eine weitere Ausbildung der Danielischen Menschensohnsidee."[1]) In Wirklichkeit hat der Adam Kadmon gerade so viel und so wenig mit dem „Menschensohn" der Danielstelle zu schaffen, wie die Logosidee der alexandrinischen Religionsphilosophie mit dem Begriff „Wort Gottes" im Alten Testament oder dem „Worte" im Prolog des Johanneischen Evangeliums.[2]) Das erstere gilt es hier zu beweisen.

Seine ganze Erörterung stellt Beyschlag auf ein hinfälliges Fundament, indem er mit einer sprachlich unrichtigen Behauptung beginnt. Nach ihm soll der Ausdruck „Menschenkind oder Menschensohn im Alten Testament nichts anderes sein als poetisches Synonymum von Mensch".[3]) Aber sogleich die für diese Behauptung angeführten Stellen beweisen ihre Unrichtigkeit. Das Wort „Menschensohn" bezeichnet nicht den Menschen schlechthin, sondern den durch seine Herkunft bestimmten Menschen, wie das der nächstverwandte Ausdruck „Weibessohn" noch schlagender zeigt. Es ist vor allem die Schwäche und Hinfälligkeit, die Vergänglichkeit des Menschen, auf welche dieser sein Ursprung hinweist; man vergl. die von Beyschlag selbst angeführten Stellen Ps. 8, 5 (3); Ezech. 2, 1; 3, 1, besonders Jes. 51, 12 und was später hierüber zu sagen ist. Daß Jesus diesen allgemeinen Sprachgebrauch des Alten Testaments teilt, beweist die gleichfalls angeführte einzige Stelle des Neuen Testaments, in welcher Jesus den Ausdruck von der Menschheit im allgemeinen braucht (Mk. 3, 28). Hier wird auf die religiös-ethische Schwäche der Menschen angespielt, auf die Art, welche Jesus sonst einmal als „arg" bezeichnet (Matth. 6, 11). Wie nahe auf dem Boden des Alten Testaments gerade die Verknüpfung von physischer und ethischer Schwäche mit der Herkunft des Menschen lag, zeigt deutlich die bekannte Klage Hiobs: „Der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und ist voll Unruhe; gehet auf wie eine Blume und fällt ab, fleucht wie ein Schatten und bleibet nicht. Und Du thust Deine Augen über einen solchen auf, daß Du mich vor Dir ins Gericht zeuchst. Kann wohl ein Reiner kommen von den Unreinen? Auch nicht Einer" (14, 1 ff.;

[1]) a. a. O. S. 14.

[2]) Vgl. in letzterer Beziehung meine Erörterung innerhalb der Bibl. Theol. des Handbuchs der theol. Wissenschaften von Zöckler.

[3]) a. a. O. S. 9 f.

vgl. 4 Mos. 23, 19; Hiob 25, 6; Ps. 51, 7). — In der That, auf dem Boden alttestamentlicher Sprache und alttestamentlicher Gedanken hätte der Verfasser des Buches Daniel keinen unpassenderen Ausdruck wählen können, wenn er das ausdrücken wollte, was Beyschlag ihn sagen läßt, als das Wort „Menschensohn". Dieses Wort drückt das Gegenteil eines „himmlischen Menschen" aus, nämlich den vom Weibe geborenen, der diesem seinem Ursprung gemäß auch den Leiden und der Vergänglichkeit dieses irdischen Lebens unterworfen ist. Wiederum hätte der Prophet für den Begriff „Urbild (und damit auch Ursprung oder Prinzip, das ist ja die Idee) der Menschheit" keinen unpassenderen Namen wählen können, als den in Rede stehenden; denn wenn irgend etwas durch den Ausdruck „Menschensohn" handgreiflich ausgedrückt ist, so ist es der Gedanke des gewordenen Menschen, um nicht zu sagen: des empirisch gesetzten oder gegebenen Menschen. Hätte der Prophet jenen dem gesamten Alten Testamente zugestandenermaßen fremden Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er sprachlich den Ausdruck „Vater der Menschen" bilden müssen, einen Namen, der doch dem gesamten Gedankeninhalt des Alten Testaments widerspricht, da dasselbe keinen anderen Vater der Menschen als Gott selbst kennt. Daß nun weiter auf den idealisierten, in Wirklichkeit aber mißhandelten „Menschensohn" noch „überirdische Abkunft und Präexistenz" gehäuft wird,[1]) kann nicht befremden, obwohl man hier sagen muß, daß die verachtete Kirchenlehre mit ihrer in der menschlichen Geburt von seiten des Gottessohnes angenommenen menschlichen Natur dem alttestamentlichen Namen Menschensohn offenbar viel näher steht, als jener einem ganz fremden Boden entsprossene Gedanke eines jenseitigen Ideals. — Es hat sich uns ergeben, daß Beyschlag auf dem von ihm so selbstbewußt in Anspruch genommenen „sicheren, geraden Weg der historischen Auslegung" nichts anderes als eine philosophische Spekulation in die Danielstelle und damit in die Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn" eingetragen hat, welche ungefähr denselben Wert besitzt, der dem „Adam Kadmon" der Kabbala und dem „Logos" der Alexandrinischen Schule zukommt, nämlich den der Gnosis. Und nun halte man damit zusammen die nicht minder selbstbewußte Erklärung des genannten Forschers am Ende jenes Weges, daß seine Untersuchung „uns zu einem ebenso sicheren als tiefen Einblick in das Selbstbewußtsein Jesu geführt habe".[2])

Von welchen Gefühlen müssen aber die Jünger des genannten Gelehrten, welche sich bisher dieses „ebenso sicheren als tiefen Einblicks in das Selbstbewußtsein Jesu" erfreut haben, jetzt bewegt werden, wenn sie in dem eben von ihrem Meister veröffentlichten „Leben Jesu" lesen, daß derselbe die obige Auffassung, wonach „der Menschensohn" = „der andere, geistliche oder himm-

[1]) a. a. O. S. 13. [2]) a. a. O. S. 33.

lische Adam" sei, fallen läßt, „da nur wenige Stellen sie positiv begünstigen und der entsprechende alttestamentliche Ausdruck nicht das Wort adam anwende, sondern das Wort enosch, enasch, welches den Nebenbegriff der kreatürlichen Schwäche hat". Und so hat denn „die obige Erklärung dem Verfasser auf die Dauer selbst nicht genügt".[1])

Wir haben keine Veranlassung gefunden, unsere vor dem Erscheinen des Beyschlag'schen „Lebens Jesu" geschriebene Ausführung wegzuwerfen, da es doch für manchen wichtig erscheinen möchte, zu sehen, wie der einzige Mensch, der in unserer Frage sowohl des rechten Weges als des Zieles ganz sicher war, nach 20 Jahren sich ausspricht. Ebenso charakteristisch ist nun aber, daß Beyschlag wiederum auf denselben Begriff eines „himmlischen, urbildlichen Menschen" hinauskommt;[2]) denn mag ihm auch sein „sicherer gerader Weg der historischen Auslegung" als ganz verfehlter klar geworden sein, jener Begriff, den er dem philosophischen und vermittlungstheologischen Zeitgeist verdankt, ist ja für ihn als Glaubensbegriff erhaben über obige Ableitung. Ob nicht manchem der Vorwurf einer „trunkenen Wissenschaft", der einst der Theologie Beyschlags gemacht worden ist, wieder in den Sinn kommt?

Die Danielstelle enthält nicht einen dem ganzen übrigen Alten Testamente fremden, neuen und nur aus der Verschmelzung von Hebraismus und heidnischer Philosophie herzuleitenden Begriff. Auch fehlt jede Veranlassung, einen solchen Jesu zuzuschreiben, zumal der von ihm gewählte Name schon in seiner äußeren Form sein ausschließlich alttestamentliches Wesen kundgibt. Aber es ist auch eine durchaus irrige Voraussetzung, daß Dan. 7, 13 allein der Ort sei, von wo Jesus sich diese Selbstbezeichnung geholt habe. Unserem Propheten verbleibt seine Bedeutung, welche hoffentlich hernach zu ihrem Rechte kommen wird. Aber jene unter neutestamentlichen Forschern so verbreitete Annahme stammt aus Unkenntnis des Alten Testaments selbst, insonderheit aber der Stellung Jesu zu demselben. Wer selbst auf der Suche im Alten Testamente nach einem erlösenden Worte für das Rätsel jenes Namens auf die Danielstelle stieß und nun dieses Wort gefunden zu haben glaubt, der mag geneigt sein, Jesu zuzutrauen, daß er einem solchen Einzelworte seine Selbstbezeichnung entnommen habe. Aber Jesus selbst — davon handelt unser viertes Kapitel — war anders im Alten Testamente zu Hause, und das Alte Testament war ihm etwas anderes als eine Fundgrube für gelehrte Kombinationen. Wenn Weiß eingesteht, „daß Jesus auch einzelne Verheißungen des Alten Testaments in seiner Person erfüllt sah, aber welche Weissagungen er speziell auf sich gedeutet, darüber wisse man doch im Grunde sehr wenig",[3]) so liegt hier ein

[1]) Halle 1885. Erster Teil. S. 238, 242 Anmerkung.
[2]) a. a. O. S. 241.
[3]) Leben Jesu. Berlin 1882. Bd. I. S. 442.

zentrales Defizit der neuteſtamentlichen Wiſſenſchaft vor, aus dem nicht bloß die Verwirrung in der Deutung des Namens „Menſchenſohn“ ſich erklärt. Und doch ſind daran die Reden Jeſu ſelbſt nicht ſchuld, da ſie eine Fülle von altteſtamentlichen Beziehungen und Anſpielungen enthalten.

Denken wir nun an unſeren Namen, ſo müſſen wir annehmen, daß dem im Alten Teſtamente wie in ſeines Vaters Hauſe ſich ergehenden Jeſu die Männer Gottes aller Zeiten in den erſten wie in den letzten Schriften entgegengerufen haben: Du biſt der Menſchenſohn, auf den wir hoffen und von dem wir durch Wort und That weisſagen; oder, um in der Sprache des letzten dieſer Propheten zu reden: Du biſt es, der da kommen ſoll und kommen wird (Matth. 11,3). Allerdings iſt es wahrſcheinlich, daß gerade mit dieſem Worte der Täufer auf die Danielſtelle zurückgegriffen hat;[1]) denn er, der das Kommen jenes himmliſchen Reiches in der Gegenwart zuerſt verkündigt hatte, das nach des Propheten Daniel Weisſagung die Weltreiche alle zerſtieben und zermalmen werde (Matth. 3,2; Dan. 2,44; vgl. Lk. 20,18), er ward im Gefängnis von einem dieſer Weltfürſten gehalten, den Jeſus, verglichen mit den gewaltigen Beſtiengeſtalten des Danieliſchen Geſichtes, nur einen Fuchs genannt hat (Lk. 13,32). Da ward es ihm im Angeſicht des Schaffotes ſchwer, zu ertragen, daß der, dem alle Gewalt gegeben iſt auf Erden (Dan. 7,14), ſeiner Wurfſchaufel nicht einmal für das heilige Land ſich bedienen und den elenden Wühler im Weinberg hinausthun wolle.

Aber Jeſus unterſcheidet ſich nicht nur von Phariſäern, ſondern auch von ſeinem Vorläufer dadurch, daß er das Alte Teſtament in ſeinem ganzen Umfange, nach ſeiner Tiefe und Höhe in ſich erfüllt weiß. Wenn er daher von ſich als dem Menſchenſohn redet, ſo weiß er, daß von demſelben nicht nur das Kommen auf den Wolken des Himmels geweisſagt iſt, ſondern auch Leiden und Sterben (Mk. 9,12 u. Par.). Es liegt eine beſtimmte Beziehung auf das Alte Teſtament vor und ein klares Verſtändnis deſſen, was dasſelbe von dem Menſchenſohn weisſage, wenn Jeſus dreimal feierlich ſeinen Jüngern ankündigt: „Der Menſchenſohn müſſe viel leiden und verworfen und getötet werden und nach dreien Tagen auferſtehen“ (Mk. 8,31; 9,31; 10,32 ff.). Denn dieſes „Muß“ oder der göttliche Wille fällt zuſammen mit dem, was „auf den Menſchenſohn geſchrieben iſt“ (Mk. 9,12) und hat darin ſeinen Ausdruck gefunden. Es hat ſich aber Jeſus in viel

[1]) Man vgl. Matth. 11,3 und Dan. 7,13 LXX. Wie der Talmudname des Meſſias „Anani“ = der „Wolkenmann“ auf vorliegende Stelle zurückgeht, ſo kann der in den Kreiſen des Täufers geltende Name „der Kommende“ aus ihr genommen ſein. Daraus folgt noch nicht, daß Jeſus ſeine Selbſtbezeichnung einſeitig unſerer Stelle entnommen habe, obwohl ſie ihr angehört. — Mit dem „Wolkenmann“ halte man zuſammen den „Sternenſohn“ des Rabbi Akiba und das Talmudwort: „Si digni erunt, tum venit in nubibus. Si non digni, tum pauper et inequitans asino.“

tieferer und umfassenderer Abhängigkeit vom Geistesinhalte des Alten Testaments befunden und gewußt, als die meisten Forscher im Gebiete des Lebens Jesu sich vorstellen, bei denen übrigens der Mangel an Kenntnis und Verständnis mit der mangelnden Achtung vor demselben im Verhältnis zu stehen pflegt. Wie erklärte sich sonst z. B. ein Wort von Keim, — der innerhalb seines Kreises sich vor anderen durch reichere Benutzung des Alten Testamentes auszeichnet und das auch gerade bei der vorliegenden Frage beweist —, mit dem er die Untersuchung unseres rätselhaften Wortes beginnt: „Immerhin ist es empfohlen, bei der Erörterung eines so fremdartigen und offenbar echt morgenländischen Namens von den Anzeichen des Alten Testamentes auszugehen"; [1]) als wenn auch nur die Möglichkeit eines Verständnisses außerhalb jener Quelle gegeben wäre!

Treten wir nun an die Deutung des Namens selbst heran, so darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß derselbe nur im Munde Jesu sich findet. Denn die einzige Ausnahme, welche vorliegt, Apostelg. 7, 56, bestätigt die Regel; da hier Stephanus im Angesicht des Todes unzweifelhaft auf das große Wort Jesu zurückweist, durch welches dieser sich selbst in den Tod brachte, aber zugleich sich als den Richter seiner Feinde und den Retter seiner Bekenner bezeugte (Lk. 22, 69 u. Par.). Wenn nun Jesus sich mit einem Namen bezeichnete, der ihn nur von einem Menschen, dem ersten, unterschied (vgl. Lk. 3, 38), dagegen allen anderen Menschen gleichstellte, so kann er das nur in einem Sinne gethan haben, welcher ihn zugleich von allen Menschen unterschied, welche Unterscheidung denn freilich auch durch die Gestalt des Namens unverkennbar gemacht sein mußte. Denn daß er ein Mensch sei, hatte er nicht nötig zu bezeugen, da ihn niemand für ein übermenschliches Wesen hielt und die Juden auch in dem erwarteten Messias nur einen Menschen sahen (Matth. 22, 42). Jener Unterschied von allen Menschensöhnen wird nun durch die Form des Namens deutlich ausgedrückt, nämlich durch den Artikel in „der Menschensohn", welcher den, der sich so nennt, ebenso bestimmt über alle vom Weibe geborenen emporhebt (vgl. Matth. 11, 11), als der Name selbst ihn in die Reihe derselben stellt. Während nämlich jeder andere Mensch ein Menschensohn ist, ist Jesus der Menschensohn, dem innerhalb des ganzen Menschengeschlechtes die Einzigartigkeit zukommt. [2])

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara. Bd. II. S. 67.

[2]) Sofern in dieser Einzigartigkeit die Bedeutung unseres Namens liegt, ist auch Jesus der alleinige Schöpfer desselben. Denn keine der alttestamentlichen Stellen, welche hier in Betracht kommen, enthält den Ausdruck „der Menschensohn", sondern nur „ein Menschensohn"; vgl. Ps. 8, 5; Dan. 7, 13 „υἱὸς ἀνθρώπου". Die griechische Form des Namens im Munde Jesu hat aber durch die zwei Artikel „ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" eine noch schärfere Bestimmtheit gewonnen.

In diesem wichtigen, wenn auch zunächst nur formalen Punkte treffen denn manche sonst auseinandergehende Forscher zusammen. So heißt es bei Beyschlag: „Wir meinen, wer einen Namen, der vielen gemeinsam ist, für sich insonderheit in Anspruch nimmt, der erklärt damit, daß er das, was sie alle sind, in besonderem Sinne sei". [1]) So kann denn nun nur noch die Frage sein, was denn dies Besondere sei, durch welches sich der Menschensohn vor allen Menschenkindern auszeichnet. Und auch in der Beantwortung dieser Frage scheint sich eine gewisse Einheit anzubahnen, wenn wir bei Weiß lesen: „Dieser Ausdruck kann nicht hingewiesen haben auf den Gegensatz seiner Menschheit gegen eine höhere göttliche Natur, von welcher seine Zeitgenossen nichts wußten und nichts ahnten, oder gar auf die Vorstellung von einem Urbilde der Menschheit, einem zweiten Adam, die er etwa hineinlegen konnte, die aber seinen Zuhörern völlig fremd gewesen wäre. Israel wußte nur von einem Menschensohne, der sein sollte, was keiner vor ihm je gewesen war und keiner nach ihm sein konnte, von dem Menschensohne, den Jehovah zu senden verheißen hatte, um durch ihn die Heilsvollendung herbeizuführen; und nur auf diesen seinen einzigartigen Beruf konnte der Ausdruck hinweisen." [2])

Das kann ja wohl nicht anders verstanden werden, als wenn wir Folgendes sagen. Durch das ganze Alte Testament geht Eine große Hoffnung und Weissagung, welche zum Inhalt hat die Erlösung des Volkes und der ganzen Menschheit von ihren Sünden und von allem Übel. Es ist die alttestamentliche Hoffnung, welche in den prophetischen Reden Lk. 1 und 2 wiederhallt. Bald wird sie nun an einen Menschen angeknüpft, bald an den Tag Jehovahs; und hiemit ist ja schon eine Frage gegeben, welche über den Namen Menschensohn hinausführt und an ihrem Orte sich geltend machen muß. Der Mensch aber, von dem die Weissagung redet, hat manche Namen. Er heißt Davidssohn oder auch Sproß; der letzte Prophet nennt ihn „den, der da kommen soll". Jesus gibt ihm und damit sich selber einen Namen, der zugleich der bescheidenste und demütigste — da er ihn zunächst mit jedem Menschenkinde teilt —, und der doch zugleich der umfassendste, alle Tiefen wie alle Höhen der alttestamentlichen Weissagung, also auch obige einseitigere Namen einschließende ist. Der Menschensohn ist der Mensch, von dem Gesetz und Propheten, d. i. das ganze Alte Testament als Eine große Weissagung (Matth. 11, 13) redet; es ist der Mensch, auf den darum alle Hoffnungen in Israel gehen.

Fragen wir aber weiter, wenn der Menschensohn der Erwartete, weil der Geweissagte ist, was hatte man denn ein Recht in ihm zu erwarten, oder

---

[1]) a. a. O. S. 18; vgl. auch B. Weiß a. a. O. S. 451.
[2]) a. a. O.

was ist der Inhalt der Weissagungen, welche in ihm sich erfüllen müssen, so hebt nun erst die wahre Schwierigkeit unserer Untersuchung an. Ja man müßte an dieser Schwierigkeit verzweifeln, wenn es so stünde, wie wir bei Weiß oben gehört haben: „Daß wir im Grunde doch sehr wenig darüber wissen, welche Weissagungen er speziell auf sich gedeutet habe." Freilich wenn es so stünde, wie man nach den Äußerungen dieses Gelehrten annehmen könnte, daß die „einzelnen Verheißungen des Alten Testaments" nicht unter sich aufs engste zusammenhängen und einen durchaus einheitlichen Organismus bilden, — der nur von pharisäischen oder sadduzäischen Schriftgelehrten zerrissen worden war —, dann würden uns die einzelnen, aber viel zahlreicheren Angaben und Andeutungen Jesu — als die Meisten glauben — wenig nützen. So ist es nicht im Sinne Jesu geredet, der sich als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten wußte, wenn Weiß „eine Verwirklichung dessen, was überall im Alten Testamente in Aussicht genommen war" von „einer Erfüllung einzelner Verheißungen" unterscheidet, „von denen wir im Grunde sehr wenig wüßten". Nicht an den Quellen — weder den altteſtamentlichen, noch neuteſtamentlichen — liegt die Schuld des Nichtwissens; sondern an unserem mangelhaften Verständnis sowohl des Alten Testamentes wie der Worte Jesu.

So versuchen wir denn, die Weissagung des Alten Testamentes auf den, der sich als ihre Erfüllung gewußt hat, in seinem Sinne zu lesen — sofern nämlich diese Weissagung auf „den Menschensohn" hinzielt —, wenn dieses Lesen und Verstehen auch öfters mit der Feststellung der „messianischen Stellen" von seiten der jeweiligen Wissenschaft nicht übereinstimmen sollte.

2.

Sicherlich hat Jesus nicht verächtlich zu den ersten Kapiteln der Genesis sich verhalten, denen er mehrere Züge als ewige Wahrheiten entnommen hat (Matth. 19, 4 f.; 23, 35). So werden wir wohl nicht irre gehen, wenn wir unseren Namen schon mit den ersten Worten verknüpft glauben, die überhaupt von Menschenzeugung handeln. Es ist das sogenannte Protevangelium, das wir im Sinn haben. Und vielleicht hat die alte naive Auffassung, die hier die erste messianische Weissagung erblickt, richtiger gesehen, als die scharfsinnigste Kritik. Denn die Kritik, welche hier allein untersucht, was an sich in diesen Worten liege, kümmert uns zunächst nicht, da es uns in erster Linie darauf ankommt, was diese Worte für Jesum enthalten haben.

Es handelt sich in jener Stelle um den wunderbaren Gegensatz, daß während Adam und seine Nachkommenschaft sich im Schweiße ihres Angesichts auf dem Acker der Erde abmühen und doch kein anderes Ziel erreichen wird, als zur Erde jenes Ackers wieder zu werden, von der sie genommen ist: an die Nachkommenschaft des Weibes die Hoffnung, ja Verheißung geknüpft wird,

daß sie trotz tödlichen Fersenstiches der Schlange den Kopf zertreten werde. Das ist der „Weibessame" oder der „Weibessohn", dem das gelingen soll. Nicht als würde hier schon das Eine Individuum hervorgehoben, in dem solche Verheißung sich später erfüllen wird. Sondern es ist die ihrem Ursprung aus dem Weibe nach als schwach und hinfällig bezeichnete Menschheit, in welcher dieser Kampf zum Siege führen soll, weil nämlich — nach allgemeiner Anschauung des Alten Testaments — in diesem Teil der Menschheit Jehovah, der hier redet, sein Walten und sein Wirken haben wird. Denn schon hier, wo Gott als Jehovah sich offenbart, ist es der übernatürliche Gott der Heilsgeschichte, der Gott des Erbarmens und der Herablassung, der als der allmächtige und heilige sich gerade der Elenden und Schwachen annimmt. Doch davon kann erst später ausführlicher die Rede sein. So sieht man denn auch, wozu schließlich die Schmerzen dienen müssen, die Gott auf das Weib gelegt hat.

Wir dürfen mit der eben besprochenen Stelle sogleich Psalm 8 verknüpfen; denn es sind ganz nahe zusammenstimmende Gedanken, wenn der Sänger mit der Herrlichkeit Jehovahs in aller Welt zusammenbringt, daß als besondere Rüstzeuge dieser Macht und Werkzeuge Seines Reiches Säuglinge und Kindlein dienen; wie denn Jesus selbst in diesem Sinne sich des Psalms bedient hat (Matth. 21, 16). Was dort der Weibessame leisten soll, die Vernichtung der Schlange, das wird hier den Säuglingen zugeschrieben, die Vertilgung der Gottesfeinde und Bösen. Hat nämlich Gott Wesen, die als Menschenkinder in all ihrer Armseligkeit geboren werden und als Säuglinge ihre ganze Machtlosigkeit zeigen, zu Herrschern der Natur gemacht, zu Abbildern der Gottheit selbst, so wird er aus ihnen auch ein Gottesreich und eine Gottesmacht herstellen, welche über alle Feinde Gottes und alle Werkzeuge des Bösen triumphieren wird.

Aber freilich kann es zu solchem Triumph des Gottesreichs nicht kommen ohne die furchtbarsten Schlangenstiche, deren Schmerzen die Gottesknechte zu erfahren haben. Solche Erfahrung hat in aller Namen am umfassendsten Psalm 22 ausgesprochen, den darum auch der Gottesknecht des Neuen Testaments, in welchem alle jene Thatsachen zur Vollendung und Erfüllung kommen, auf der Höhe seines Leidens selbst gebetet hat. Wie dieser Psalm klagt, ist es da mit dem Gerechten bis zum Äußersten durch die Verachtung und Mißhandlung der Feinde des Gottesreiches gekommen. Indem ihn diese Menschen wie Bestien ohne menschliche Gefühle umgeben, ihn nicht bloß martern, sondern auch dem Spotte preisgeben, kommt sich der Elende selbst nicht mehr wie ein Mensch, sondern wie ein Wurm vor und bricht so in den Schrei der Gottverlassenheit aus. Aber allerdings richtet sich dieses Bekenntnis an Gott selbst, der, wenn er auch fern ist und schweigt (V. 20. 2), dennoch hört und mit seiner Hilfe nicht ausbleibt. Solches Vertrauen knüpft der Sänger an die That-

sache seiner Herkunft aus dem Mutterleibe. Wie ihn Jehovah aus dem Mutterschoß gezogen hat und seine Zuflucht an der Mutterbrust gewesen, wie es nicht sowohl irdische Mächte, und auch nicht die Mutterliebe, sondern Gnade Jehovahs war, auf die er geworfen ward vom Mutterleibe an, und die aus dem Weibessamen und Menschenkind einen Mann Gottes und Propheten gemacht hat, so ist er auch dessen gewiß, daß ihn derselbe Jehovah aus den Geburtsnöten dieser Drangsal herausführen wird zu einem neuen herrlichen und seligen Leben voll Frucht des Reiches Gottes.

Um diese großen Gegensätze menschlicher Schwachheit und Nichtigkeit bis zur äußersten Not, ja Gottverlassenheit auf der einen Seite, und göttlicher Hilfe und Erhebung zur mächtigsten Leistung in Sachen des Reiches Gottes durch Jehovahs Kraft auf der anderen Seite handelt es sich ja überhaupt bei den Propheten Gottes, und hierin besteht entsprechend dem Worte Gottes: „Meine Kraft vollendet sich in der Schwachheit" (2 Kor. 12, 9) gerade das Wesen des Reiches Gottes und seiner Vertreter. Was aber von den Propheten überhaupt gilt, das tritt in der bekannten Anrede und Benennung des Propheten der Verbannung, Ezechiels, des Priesters, sonderlich hervor. Wie das Volk Israel durch die Wegführung nach Babylon seines priesterlichen Charakters und seiner königlichen Stellung unter den Völkern (2 Mos. 19, 6; Ezech. 24, 21) entkleidet worden ist, so wird auch sein Prophet, der Priestersohn, durch die „Anrede: „Du Menschensohn" in seiner ganzen Nichtigkeit der Herrlichkeit Gottes gegenübergestellt (1, 28). Es gilt aber für den Propheten, diese Nichtigkeit menschlichen und israelitischen Wesens recht erkennen im Gegensatz zu dem fleischlichen Hochmut, der das Volk nach Babylon geführt hat (vgl. z. B. Jerem. 7, 4. 10). Ja Ezechiel muß in seiner Weise, wie Jeremia in anderer, all die Not und das Elend, das über das ungehorsame Volk kommt, zum Voraus durchmachen, sodaß er selbst seine priesterliche Reinheit daran zu geben hat, wie die Kinder Israels ihr unrein Brot unter den Heiden essen sollen, wohin sie Gott verstoßen wird (4, 13; 21, 11. 17; 24, 16 ff.). Und trotz all dieses Leides, das der Seher um des Volkes Willen und für das Volk auf sich nimmt, wird er es mit ungehorsamen und widerspenstigen Leuten zu thun haben, die auf jede Weise ihm widerstreben und wehethun werden (2, 3 ff.). Dennoch soll sich der Seher nicht fürchten, noch verzagen. Sind die Stirnen des Volkes hart und ihre Herzen verstockt, so wird Jehovah die Stirn des Sehers härter machen als Diamant (3, 7 ff.); und sie sollen zu erfahren bekommen, was das heißt, wenn Jehovah einen „Propheten" sendet (2, 5; vgl. 33, 33).

Das ist es nun, worauf es bei der Benennung Ezechiels „Du Menschenkind" wesentlich ankommt. Es ist die Verzichtleistung auf eigene Vernunft und Kraft, die Anerkennung mit den Psalmisten und Propheten, daß das

Fleisch oder der natürliche Mensch wie Gras und des Grases Blume ein nichtiges und wertloses Wesen sei; daß aber derselbe nichtige Mensch durch das Vertrauen auf Jehovah und sein Wort ewigen Wert und Sünde samt Tod überwindende Kraft empfange. Gilt nach Ps. 103 von allen, die in jenem Sinne Gott fürchten und an seinen Bund sich halten, daß die Gnade Jehovahs von Ewigkeit zu Ewigkeit über ihnen bleibet, so kommt es für Ezechiel darauf an, daß er als „Menschenkind", d. h. als Mensch in seiner ganzen Schwäche und Hinfälligkeit, in seiner Leidensunlust und Menschenfurcht durch das Wort Jehovahs d. i. durch Seine Gnade und göttliche Kraft zum unbesieglichen Rüstzeug des Reichswillens Gottes gemacht werde.

So gehört denn in unseren Zusammenhang auch das geheimnisvolle Subjekt der prophetischen Aussagen von Jes. 52—53,12; der Knecht Jehovahs, von dem es heißt, daß er wie ein Reis aufschießt und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich, daß er keine Gestalt noch Schöne besitzt; daher sich denn auch viele vor ihm entsetzen, weil seine Gestalt häßlicher, denn anderer Leute, und sein Ansehen, denn der Menschenkinder (53,2; 52,14). Auch von diesem „Menschenkinde" gilt nun, was eben hervorgehoben worden ist: es wird als „Knecht Jehovahs" trotz seiner elenden Herkunft, seiner verächtlichen Erscheinung und seines leidensvollen Ergehens die herrlichsten Erfolge haben. Denn Jehovahs Wille wird in seiner Hand gedeihen; er wird Vielen Gerechtigkeit verschaffen und aus Not und Tod in ewiges Leben übergehen (53,10.11). Daß Jesus die Aussagen gerade dieses Gedankenzusammenhangs mit dem Subjekt „der Menschensohn" verknüpft hat, ist für den, der sehen will, ebenso durchsichtig, als daß er in Matth. 26,64 auf Dan. 7,13 sich zurückbezieht. Denn in Matth. 20,28 kehren Worte und Gedanken von Jes. 53,10.11 wieder, wenn es heißt, daß die „Seele" des „Knechtes Jehovahs" als „Schuldzahlung" dahingegeben werde, um „Vielen" Gerechtigkeit zu verschaffen.[1]) Doch von diesem Inhalte wird später eingehender die Rede sein.

Zunächst entsprechen jener Schilderung „des Knechtes Jehovahs", sofern derselbe aus Niedrigkeit und durch Leiden hindurch zur Höhe emporsteigt, alle die einzelnen, deren Berufung durch Jehovah die großen Epochen alttestamentlicher Reichsgeschichte bezeichnet. Als ein heimatloser muß Abraham umherziehen und in den Segnungen seiner wunderbaren Lebensführung die göttliche Bestätigung seines Glaubens und seiner Hoffnung finden, der Vater eines großen Volkes von Anbetern des wahren Gottes zu werden. Moses, der Mann vom Hofe des Pharao, muß erst zum Flüchtling und zum Hirten erniedrigt werden, ehe Gott aus ihm den Helden und Gesetzgeber macht. David endlich wird nicht nur aus dem niedrigsten Stande gerufen, sondern durch die

[1]) Die Stichwörter sind „ψυχή", διάκονος", λύτρον", „πολλοί".

mannichfaltigste Not des Lebens geübt und in der Erkenntnis geübt, daß sich vor Gott kein Fleisch rühmen soll. Jeder in seiner Art soll lernen, daß er von sich selbst nichts ist, als ein „Menschenkind", auf Gott geworfen vom Mutterleibe an und nur durch Seine Gnade zum Werkzeug und Gefäß des Heiles, der Seligkeit und Herrlichkeit bereitet; wie denn David, ein mächtiger Völkerhirt geworden, wiederum betet: Jehovah ist mein Hirt.

Wenn das nun von jenen „Menschenkindern" gilt, mit denen im Reiche Gottes immer etwas Neues anhebt, wie sollte das nicht von dem gelten, welcher das Ziel aller jener Anfänge und Entwickelungen ist, der in des Täufers Mund genannt wird: „Der da kommt, oder kommen soll", weil auf ihn die ganze Geschichte des Reiches Gottes hinstrebt, wie er denn von jenem letzten Höhepunkte auch der „Davidssohn" genannt wird? Daher versäumen denn auch die Propheten nicht, von demselben, dem sie alles Hohe und Herrliche zuschreiben, wiederum die dürftige und niedrige Herkunft auszusagen. Der dessen Ursprung im Rate Gottes von Anfang gewesen und der nun in Israel herrschen wird in der Hoheit und Herrlichkeit Jehovahs, den wird doch die Gebärerin als rechten Davidssohn in Niedrigkeit gebären (Micha. 5, 1 ff.). Denn es ist der abgehauene Stamm des Hauses Davids, das zur Niedrigkeit des Hauses Isais heruntergekommene königliche Geschlecht, aus dem wie ein dürftiger Wurzelschößling der Retter seines Volkes hervorgehen soll (Jes. 11, 1. 10). Und im größten Gegensatz zu solch niedriger Herkunft steht dann die Fülle des Geistes und der Gotteskräfte, welche von ihm ausströmend aus dem dürren Lande Paradiesesgefilde voll fröhlichen Lebens, voll Friede und Seligkeit schaffen werden, daß Israel sicher wohnen kann, ja daß das Wasser des Lebens und der Erkenntnis Gottes, das in Israel strömt, auch den Durst der Heidenwelt stillen wird (11, 4 ff.). Darum wenden die Propheten durchaus nicht den Blick ab von der menschlichen Geburt dessen, dem sie die höchste Herrschaft und Herrlichkeit zuschreiben, obwohl eben hierin alle Menschenkinder an Niedrigkeit gleich sind. Denn es ist der Eifer und die Kraft des Jehovah Zebaoth, welche solches bewirkt, und nicht königliche Herrlichkeit oder Manneskraft, die es schaffen werden (9, 6. 7; 7, 14; vgl. Micha 5, 2). So werden wir annehmen dürfen, daß diese Anschauung von dem Auftreten des Messias in den Kreisen der Propheten eine feststehende gewesen sei und sich in dem bekannten Namen „Sproß" (Zemach) einen Ausdruck gegeben habe in dem Sinne, daß der Messias dem Wachstum eines Zweiges gleich sei, der aus einem winzigen „Auge" entspringt, oder einem Gewächs, das aus kleinem Samenkorn sich entwickelt; ist doch bei den Propheten, die solchen Ausdrucks sich bedienen, immer die Voraussetzung, daß das Haus Davids ins Elend heruntergesunken sei (Jerem. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12; vgl. Jes. 11, 1; 53, 2; Ezech. 17, 22 f.; auch Matth. 13, 31 f.; im Gegensatz Dan. 4, 7. 8). Über-

setzen wir aber das Bild aus dem Gebiete des Pflanzenreichs in den Bereich menschlichen Wesens, so tritt uns das Bild des „Menschensohnes" oder des „Weibessamens" zunächst in seiner Niedrigkeit und Schwäche entgegen, dem doch wiederum durch Gottes Gnade und Geistesmacht höchste Macht und Herrlichkeit zugesichert ist; mögen wir nun unsern Blick auf den Einen richten, durch dessen Vermittelung das geschehen soll, oder auf die Vielen, die es in jenem Einen empfangen werden.

Diese Gesamtanschauung altteſtamentlicher Weissagung wird denn, wie nicht anders zu erwarten ist, durch die bekannte und viel behandelte Stelle des Propheten Daniel (7,13) vollkommen bestätigt. Welche Bedeutung ihr Jesus für den Inhalt seiner Selbstbezeichnung beigelegt hat, läßt in der That schon eine oberflächliche Vergleichung derselben mit Mk. 14,62; vgl. Matth. 26,64 und Mk. 24,30; vgl. Mk. 13,26 und Lk. 21,27 erkennen. Aus dem Worte „Menschensohn" aber einen fertigen Begriff im Sinne von „Messias" machen und in jene Stelle zurücktragen oder Jesum aus jener Stelle nehmen lassen, heißt doch nichts andres, als das Alte Testament oder Jesum selbst auf Grund einer mechanischen Theologie mechanisieren. In dem Satz „Mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn" wird die Erscheinung dessen geschildert, der hier in Betracht kommt, und, da das Gesicht eben nur durch die äußere Gestalt das innere Wesen erkennbar machen kann, seine innere Wesensbeschaffenheit ausgedrückt. Diese Wesensbeschaffenheit wird ebenso durch den altteſtamentlichen Sprachgebrauch wie durch die gegensätzlichen Gestalten innerhalb des Nachtgesichts außer Zweifel gestellt. Es ist zunächst der schwache und hilfsbedürftige Mensch, wie er durch seine Geburt gekennzeichnet ist, der den gewaltigen und unbändigen Bestien gegenübersteht. Wiederum läßt der Seher keinen Zweifel, daß in diesen Gegensatz zugleich der andere aufgenommen ist, welcher wesentlich dem ethisch religiösen Gebiete angehört und sich kurz im Begriff des göttlichen Ebenbildes zusammenfassen läßt gegenüber dem tierischen Egoismus und Zerstörungstrieb. Die tierische Art würde aber jenem Gebiete überhaupt nicht angehören, wenn sie nicht in der Sphäre des Menschlichen und Geistigen sich geltend machte. Das letztere läßt nun der Seher deutlich in dem Zuge durchblicken, der V. 8 hervortritt, in den „Menschenaugen" und dem „Mund, der Hochmütiges redete". So stellen sich in dem prophetischen Gesichte zunächst jene großen gegensätzlichen Mächte innerhalb des menschlichen Geschlechtes dar, von denen die eine das von der wahren Gottheit abgewendete, sich auf sich selbst stellende und seinen egoistischen Trieben folgende Menschenwesen ist; die andere das sich seiner Sünde und seines Elendes bewußte und darum seine Zuflucht zu dem Gotte der Offenbarung nehmende Menschenwesen; dort die Menschheit, sofern sie Fleisch ist und sein will, hier der Mensch Gottes. Dort ist das Ende

der Entwickelung des „Fleisches" trotz aller Machtentfaltung und allem Weisheitsstreben, trotz Kunst und Wissenschaft tierisches Wesen; hier gelangt die Menschheit trotz ihrer Nichtigkeit, ja trotz ihrer Sünde am Ende durch göttliche Barmherzigkeit und Kraft zu göttlicher Herrlichkeit und ewigem Leben (7, 13, 14; vgl. Ps. 103, 13 ff.). Daß jene Entwickelung der widergöttlichen Menschheit zum Ziele tierischen Wesens durch eine dämonische oder satanische Macht getrieben werde, wie die Menschheit Gottes eben auf dem Zusammenhange mit Gott beruht, könnte man ahnen, wenn es nicht durch den besten Erklärer des Danielischen Buches, den Apokalyptiker des Neuen Testaments, ausdrücklich ausgeführt wäre (Apok. 13). Aber schon das Alte Testament legt diesen Gedanken nahe genug durch die unverkennbare Beziehung der Danielischen Vision zum großen Bilde des Sündenanfangs des menschlichen Geschlechtes. Auch da treten die großen Mächte der Menschheitsentwickelung einander gegenüber als da sind: das Tier und sein Same auf der einen, der Weibessame oder der Menschensohn und Jehovah, der Gott der Heilsgeschichte, auf der anderen Seite. Nun hat es freilich immer Ausleger gegeben, welche behauptet haben, die Schlange habe in jener Erzählung keine andere Bedeutung, als welche ihr da zugeschrieben werde, nämlich als ein vor allen Tieren kluges Geschöpf. Aber dann dürfte sie auch nicht mehr als eine tierische Klugheit und Lüsternheit, oder auch Bosheit zeigen. Da sie aber Theologie treibt und in das Geheimnis göttlichen Wesens und Willens einführen will, und da es andrerseits noch keine menschliche Theologie gibt, so muß sie aus einer dämonischen Quelle geschöpft haben. Ihre Dogmatik aber ist der große und tiefsinnige Satz, der hernach das ganze Heidentum beherrscht: die Gottheit ist neidisch; und ihre Ethik daher: man nehme als Raub dahin, was Gott zu nehmen verboten hat. Das ist die Theologie des Unglaubens und die Ethik der Gottlosigkeit. Solcher Theologie wird dann die entgegengesetzte gegenübertreten, welche ihr Prinzip hat an dem Satz: „Jehovah, Gott, barmherzig und gnädig, geduldig und groß an Güte und Treue" (2 Mos. 34, 6). Und ihr entspricht das Glaubensverhalten des leidenden Gerechten im 22. Psalm, der trotz seiner Gottverlassenheit festhält an dem Satz: Du aber bist heilig u. s. w.

So vollziehen sich denn innerhalb des Menschengeschlechtes nach der Anschauung des Sehers zwei dem Geiste nach entgegengesetzte und einander feindselige Entwickelungen. Wie dort Schlangensame und Weibessame, so treten hier die gewaltigen Bestien und Einer wie eines Menschen Sohn einander gegenüber. Es sind die von aller Macht und Herrlichkeit des Fleisches, d. i. des natürlichen von Gott emanzipierten Menschenwesens getragenen und genährten großen Weltreiche, welche trotz ihrer Bedeutung für die Welt- und Menschheitsgeschichte schließlich der Vernichtung verfallen, weil ihr tiefstes

Wesen doch auf tierischem Egoismus und auf dämonischer Verführung ruht. Und wiederum ist es das unscheinbare, von der Welt verachtete Reich Gottes, d. i. die Gemeinschaft derer, die in der Erkenntnis der Sünde und Nichtigkeit natürlichen Menschenwesens sich auf Gott, Seine Gnade und Treue verlassen. Das ist Immanuel: die Menschheit, mit der Gott ist. Und ihr wird im Gesicht die Gewißheit, daß ihr trotz ihrer Schwachheit und Verächtlichkeit in den Augen der Welt die Kraft und das Reich und die Herrlichkeit sein und bleiben werde. Es ist derselbe Gegensatz, der hier im weitesten Umfang auf die Welt und die Weltgeschichte angewendet wird (vgl. Dan 2), den der Psalmist in Ps. 37 in dem Ergehen der Frommen, Elenden und Gerechten und andrerseits der Gottlosen und Gewaltthätigen nachweist. Während die Bösen ausgerottet werden, wenn sie auch eine Zeit lang wie üppiges Gras grünen, so werden die Frommen trotz ihrer Armut und ihres Elendes schließlich den Sieg behalten und das Land erben (vgl. Matth. 5, 4). Also nun wird es dem Volk der Heiligen ergehen, welches nach der Überwindung der Drangsale, die ihm durch die Weltreiche bereitet werden, die Herrschaft über die Welt empfangen und sich so als das Reich Gottes ausweisen wird (Dan. 7, 22. 27).

Dennoch werden wir bei der dargelegten Allgemeinheit des Inhaltes der Vision nicht stehen bleiben dürfen. Man wird der Einheit und dem Vollsinn derselben nur gerecht, wenn die Gestalt des Menschensohnes nicht bloß eine Vielheit und menschliche Art ausdrückt, sondern zugleich das persönliche Haupt derselben. Das fordern aber geradezu die Bilder des ersten und vierten Tieres (V. 4 und 8); denn sie zeigen in unmißverständlicher Weise, daß die von ihnen abgebildeten Reiche in großen und bedeutsamen Persönlichkeiten sich zusammenfassen. Wird doch in jenem ersten Bild auf die wunderbare Bekehrung des Nebukadnezar zum wahren Gott angespielt, die 4, 31 ff. erzählt wird. In dem vierten Tierbild aber wird in geradezu typischer Weise eine antichristliche Persönlichkeit aufgestellt (V. 8; vgl. 11, 36 f.). Es ist der Gipfel der persönlichen Selbstüberhebung, in welcher der Antichrist sich über alles Göttliche hinaussetzt und selbst zu Gott macht. Paulus (2 Thess. 2, 4) und der Apokalyptiker haben diesen Zug im Cäsarentum wiedergefunden und von neuem auf den Antichrist der letzten Zeit übertragen. Dem antichristlichen Geheimnis gegenüber steht nun der niedrige und demütige „Menschensohn", welchem vom allmächtigen Gott göttliche Macht und Herrlichkeit übertragen wird. Das ist das Geheimnis des Menschensohnes. Dies Geheimnis aber wird aller Welt offenbar werden, wenn das geschieht, was das Danielische Gesicht enthält. Als solches heißt es im Munde Jesu „das Zeichen des Menschensohnes", d. i. die Offenbarung des verborgenen Wesens des Menschensohnes. Dieselbe vollzieht sich in der Wiederkunft Jesu, welche im Gegensatz zu seiner Erscheinung in Niedrigkeit ein Kommen in Macht und Herrlichkeit, ein Kommen auf den

Wolken des Himmels sein wird (Matth. 24, 30 u. Par.). Dann wird sein Kommen, als des Königs des Himmelreichs, ebenso unverkennbar sein, wie sein erstes Kommen notwendigerweise die entgegengesetzte Art an sich hatte (Matth. 24, 26 f.; vgl. Lk. 17, 20 f.) [1])

Nun hätten die Pharisäer gern „das Zeichen des Menschensohnes" d i. das „Zeichen vom Himmel her" oder ein dem ähnliches gesehen (Matth. 16, 1. 4; 12, 38 ff. u. Parall.). Dann bedurften sie ja des Glaubens nicht. Das war aber eine Forderung, wie wenn jetzt jemand sagen wollte: Ich werde Gottes Gebote halten, wenn Gott sich mir in der Herrlichkeit seines Weltrichterthrones zeigen wird. So wird ihnen nun jenes Zeichen verweigert, dagegen ein anderes zugestanden, nämlich das Zeichen Jona des Propheten.

Nun kann aber dieses Zeichen nicht außerhalb des Begriffes „der Menschensohn" fallen. Vielmehr hängt dasselbe ebenso genau mit dem Wesen „des Menschensohnes" zusammen, wie jenes andere, welches mit Beziehung auf die Stelle des Propheten Daniel „das Zeichen" des Menschensohnes genannt wird. Hier ist aber die ganze Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit einer gewissen biblischen Theologie wahrzunehmen, welche die Sache da schlechterdings nicht wahrnehmen kann, wo sie nicht das betreffende Stichwort findet. Und in diesem Fall fehlt sogar letzteres nicht gänzlich. Denn Matth. 12, 40 wird das Zeichen Jonas des Propheten dahin von Jesu auf sich selbst gedeutet, daß er als „der Menschensohn" das dem Geschicke des Propheten Entsprechende zu erdulden haben werde. Haben aber Kritiker diesen Vers mit Rücksicht auf die Lukasparallele (11, 29 ff.), welche diese Worte nicht hat, zur Glosse machen wollen, so ist das nichts anderes als rationalistische Willkür, welche obendrein ihres Zweckes verfehlt. Denn nicht die Predigt des Jonas war das Zeichen, sondern die Person des Propheten und ihr wundersames Geschick (Lk. 11, 29. 30), auf welches

[1]) Noch einmal hat Hofmann in seinem opus posthumum zu Lk. 5, 24 in scharfsinnigster Weise seine alte Ansicht verteidigt, daß Dan. 7, 13 der Name „Menschensohn" weder im Sinne des „Messias" noch überhaupt im Sinne einer Einzelperson sich finde. Sein Widerstand gegen die oben schon als mechanisch bezeichnete erstere Auffassung scheint uns vollkommen berechtigt. Die andere Ansicht, wonach auf Grund von Dan. 7, 18 u. 27 nur an die Gemeinde Gottes oder das heilige Volk Israel zu denken sei, scheint uns nach Obigem nicht haltbar. Sollte aber Hofmann dennoch Recht haben, so würde erst die neue Frage auftreten: wie denn Jesus den alttestamentlichen Thatbestand des Danielischen Gesichtes prophetisch verwertet und sozusagen erfüllt habe. Angenommen, Jesus habe die Danielische Stelle im Sinne Hofmanns verstanden, so würde er — so müssen wir vornehmlich auf Grund von Matth. 24, 30 u. 26, 64 urteilen — dieselbe doch mit vollem Rechte auf sich als Einzelperson angewendet haben, wenn anders Hofmann selbst Recht hat zu sagen: „Israel ist der Mann Gottes, der Sohn des Heils, der Gerechte; und was Israel unter den Völkern, das ist der Sohn Davids unter seinem Volke" (Weissagung und Erfüllung, 1841, I. Hälfte, S. 362); vgl. übrigens Matth. 2, 15; Gal. 3, 16.

sich die Predigt gründete. Daß nämlich Jesus das Ergehen des Propheten, seinen Untergang und seine wunderbare Auferstehung in die unmittelbarste Beziehung zu der eigenen Person und ihrem Ergehen gesetzt hat, wie es Matth. 12,40 ausspricht, sollte man doch nicht leugnen wollen, da es ja unverkennbar Mk. 8,31 u. Par. ausgesprochen ist. Denn wenn es hier heißt: Es muß des Menschen Sohn viel leiden u. s. w. und nach drei Tagen auferstehen, so stammt die Dreizahl der Tage des Hinweggerissenseins (2,20) eben aus der Geschichte des Propheten. Indem aber solches Ergehen stets mit der bestimmten Angabe der Dreizahl von Tagen in der feierlichsten Weise dreimal auf das mit Absicht wiederholte Subjekt „der Menschensohn" zurückgeführt wird (8,31; 9,31; 10, 33.34), müssen wir diese Thatsache als das eine „Zeichen des Menschensohnes" ansehen, welches nur den Namen seines Vorbildes (des Propheten Jona) zu tragen pflegt, im übrigen aber mit gleicher Notwendigkeit aus dem Wesen des Menschensohnes folgt, wie das andere (Matth. 24,30).

Was enthält nun „das Zeichen des Propheten Jona"? Es geht aus dem Gesagten schon hervor, daß dasselbe nicht etwas schlechterdings Neues, dem Alten Testament sonst Fremdes enthalten kann, wenn wir seinen Inhalt mit dem Begriff Menschensohn so zu verknüpfen ein Recht haben, wie nach obiger Auffassung Jesus ihn verknüpft hat. Dann kann in dem Geschicke des Propheten nur eine neue und eigentümliche Seite der großen Weissagung vom Menschensohn gegeben sein, wie sie im übrigen in Ps. 22 oder Jes. 53 vorliegt. Das Neue nun wird sein die wunderbare Vorbereitung des Propheten durch das von Gott vorhergesehene und gewollte Ergehen desselben. Man darf hier nicht einwenden, daß manche Züge in Jonas Person durchaus nicht auf Jesum anzuwenden sind. In dieser Beziehung gilt dieselbe Beschränkung, wie in manchen Gleichnissen Jesu, z. B. vom ungerechten Richter oder ungerechten Haushalter. Wie in jenem Gott, der gerechte, dennoch mit dem ungerechten Richter verglichen wird, der durch das Andringen der Witwe sich überwältigen läßt (Lk. 18,2 ff.), so vergleicht sich hier Jesus, der barmherzige, nicht in der Gesinnung mit dem Gott widerstrebenden, vollkommener Barmherzigkeit ermangelnden Propheten, wohl aber in dem wundersamen Geschick. Wie die Schiffsleute wider ihren Willen in die Lage gebracht werden, den Propheten dem Tode zu überliefern, obwohl sie sich scheuen, unschuldig Blut zu vergießen, und wie sie dadurch unbewußt ihn zum rechten Propheten für Ninive machen müssen — da er vorher sich nicht dazu eignete —, so müssen die Kinder Israel, welche nicht die Scheu jener Heiden, unschuldig Blut zu vergießen (vgl. Jon. 1,14; Matth. 27,24 ff.), haben, eben dadurch, daß sie sich ihres Propheten und Messiaskönigs entledigen, aus ihm das Lamm Gottes zubereiten, das der Welt Sünde trägt. Der Prophet Jona ärgert sich an der Barmherzigkeit Gottes gegen die Niniviten. Diese Art des Propheten haben

die Juden, trotzdem sie in der Geschichte des Propheten den barmherzigen Willen Jehovahs deutlich erkennen können, nicht in sich abgethan, sondern vielmehr gesteigert. So werden sie Jesu wegen seiner Liebe zu den Zöllnern und Sündern das Äußerste anthun, was einem Menschensohn widerfahren kann; sie werden an ihm das Gegenteil dessen vollziehen, was der „Alte der Tage" an dem „Menschensohn" thut, der mit den Wolken des Himmels kommt. Damit aber werden sie gerade vollziehen, was dem Menschensohn widerfahren muß (Mk. 8, 31), damit ihm jenes andere geschehen könne (vgl. Phil. 2, 6—11). Der Menschensohn, von dem das Alte Testament weissagt, wäre nicht der Menschensohn, wenn er nicht das große Sühnopfer für sein Volk und die Welt würde (Matth. 20, 28). Dieser letzte Inhalt des Jonazeichens ist allerdings nicht hier, sondern Jes. 53 ausgeführt. Hier kommt es mehr auf die Erscheinung jener Thatsache und die menschlichen Werkzeuge in ihrem Gegensatz zur göttlichen Vorsehung und ihrer unbewußten Einheit mit der göttlichen Absicht an. Das gibt eben Jesus seinen Feinden, den Pharisäern, zu bedenken, daß sie in dem, was sie mit ihm vorhaben, gerade trotz ihrer bösen Absicht den Willen Gottes, den sie zu vernichten streben, zum Vollzug bringen werden: nämlich die Herstellung des Lammes Gottes, das der Welt Sünde trägt. Das ist das erste Zeichen des Menschensohnes, das Gott seinem wundersüchtigen Volke gibt, so, daß sie es sich selbst bereiten müssen, und durch das sie zum Glauben kommen müssen, ehe ihnen das andere Zeichen des Menschensohnes (Dan. 7, 13; Matth. 24, 30) zum Heil erscheinen kann.

Aber das Zeichen Jonä ist ja eine Weissagung, die weit über sich hinausweist gerade durch die aufs schärfste hervorgehobene Unvollkommenheit des Propheten, d. i. des Vorbildes Jesu. Die Erfüllung dieses Vorbildes in dem „Menschensohn" wird keinen Widerspruch zeigen zwischen dem Propheten, der Gottes Willen auszuführen hat, und eben diesem Willen Gottes, welcher als der Wille Jehovahs „gnädig, barmherzig, langmütig und von großer Güte" ist und welcher gerade als solcher dem Jona zum Ärgernis war (Jona 4, 2; vgl. 2 Mos. 34, 6 ff.). Welches freilich das wesentliche Verhältnis dessen zu Jehovah sein wird, der in sich selbst diesen Willen Jehovahs haben wird, darüber kann uns das Buch Jona nicht Auskunft geben, und schließlich das Alte Testament überhaupt nicht. Darüber kann nur das Selbstbewußtsein Jesu aussagen, welches die im Alten Testament auseinanderliegenden Elemente in sich selbst zusammenfaßt.

Diese Elemente sind aber in der vorliegenden Ausführung bei weitem nicht erschöpft; vielmehr sollte sie nur den Rahmen herstellen, in welchen dieselben einzuordnen sind. So verknüpft sich z. B. in Jes. 53 mit dem Begriff des Propheten der des Priesters und faßt sich in dem umfassenden Begriff „Knecht Jehovahs" zusammen. Und mit dem Begriff des Priesters, der sich

mit den Sünden der anderen zu ſchaffen macht, verbindet ſich der Begriff des Opfers, welcher Verknüpfung ganz zur Seite geht der Gedanke, daß der „Knecht Jehovahs" der Arzt iſt, durch deſſen Wunden die anderen geheilt werden (53, 5). Während dieſe wie andere oben berührte Gedanken erſt ſpäter ihre nähere Unterſuchung finden können, gilt es jetzt, ins Neue Teſtament zu treten und zu ſehen, wie weit obige Umſchau ihre Beſtätigung finde.

3.

Für Jeſus iſt der „Menſchenſohn" derjenige Menſch, von dem das Alte Teſtament überall redet oder weisſagt. Denn für Jeſus war das ganze Alte Teſtament oder „Geſetz und Propheten" Eine große Weisſagung, deren Erfüllung er ſelbſt iſt (Matth. 5, 17; 11, 13), nicht aber eine Sammlung von Schriften mit vereinzelten ſogenannten meſſianiſchen Stellen. Sofern die Menſchheit mit Jehovah, dem Gott der Heilsgeſchichte, in dem Zuſammenhange der Offenbarung ſteht — das iſt eben die altteſtamentliche Menſchheit —, hat dieſe Menſchheit kein anderes Ziel der Entwickelung, als „den Menſchenſohn", in welchem ſie das Ziel ihrer Beſtimmung, ihre Erlöſung von allem Übel ebenſo wie ihre volle Befähigung, Gottes Willen zu erfüllen, findet. Dieſe Beſtimmung des Menſchengeſchlechtes auf den Menſchenſohn hin oder die Zukunft des Menſchenſohnes iſt für Jeſus ſo notwendig und darum gewiß geweſen, als der Anfang und Urſprung des Menſchengeſchlechtes in Adam; wie dieſer der Anfang, ſo der „Adamsſohn" das Ziel; jener, mit dem Apoſtel Paulus zu reden, der erſte, dieſer der zweite Adam.

Für die heidniſche Menſchheit iſt ja freilich Ziel und Zukunft des Menſchengeſchlechtes ebenſo unbeſtimmt, wie Herkunft desſelben. Für die altteſtamentliche Menſchheit dagegen endigt die Schöpfung der Welt mit der Schöpfung des Menſchen Gottes und mit dem Sabbat Gottes; wenn nun hernach die Menſchheitsgeſchichte, d. i. die große Wochenarbeit mit dem Falle Adams beginnt, ſo wird der Gott des Heils, Jehovah, nicht ablaſſen, bis er ſie in einem Adamsſohn zum Ziele ſolcher Mühe und Arbeit, zu einem neuen Sabbat geführt haben wird. Darum hat ſich Jeſus als den Bringer des großen Jobeljahres, des großen Gottesſabbates gewußt; da wird was ſeit Adams Fall zu Grunde gegangen, wiederhergeſtellt, und das Paradies kehrt wieder (Lk. 4, 19. 21; vgl. Matth. 11, 5).

So wird ſich in der That im Bewußtſein Jeſu der Anfänger des Menſchengeſchlechtes, Adam, mit dem Wiederherſteller und Vollender desſelben, dem Adamsſohn, unmittelbar zuſammengeſchloſſen haben. Das gilt allerdings noch in dem anderen Sinne, daß beide „Gottesſöhne" ſind (vgl. Lk. 3, 22. 38); davon wird ſpäter die Rede ſein. Hier kommen beide in Betracht, ſofern ſie Zuſammenfaſſungen und Häupter der Menſchheit ſind, Adam das Haupt und

der Ursprung derer, die da „arg" sind (Matth. 7, 11), Jesus Ursprung und Haupt der Menschheit „der Wiedergeburt" (Matth. 19, 28). So hat denn Paulus, was er Röm. 5 und 1 Kor. 15 über den ersten und zweiten Adam ausführt, der Selbstbezeichnung Jesu entnommen und in der That den Weg zum Verständnis derselben gewiesen.[1])

Keineswegs ist aber in den Ausführungen des Apostels die Fülle des Inhaltes jenes großen Namens erschöpft; enthält derselbe doch den ganzen Reichtum der alttestamentlichen Weissagungen, sofern sie von einem aus dem Menschengeschlecht hervorgehenden Retter reden. In diesem Sinn muß erst der weite und abstrakte Rahmen jenes „zweiten Adam" mit sehr realem und konkretem Inhalt ausgefüllt werden; was auch von der an sich richtigen Begriffsbestimmung des „Menschensohnes" bei Hofmann gilt, wenn er sagt: daß derselbe „als derjenige Angehörige des sich fortpflanzenden Menschengeschlechts erscheint, auf welchen seine mit dem Erstgeschaffenen als dem „Menschen", welcher kein „Menschensohn" war, begonnene Geschichte abgezielt hat", und wenn er die bei Sacharja (3, 9; 6, 12) begegnende Bezeichnung des Zukünftigen durch „Sproß" als nächstentsprechende hervorhebt.[2])

Es gilt anzuerkennen, daß Jesus in der Selbstbezeichnung „der Menschensohn" einen zugleich umfassenden und allgemeinen Begriff, wie er etwa den Namen „zweiter Adam" oder „Sproß" entspricht, als auch mit den konkreten Zügen der alttestamentlichen Weissagung erfüllten Begriff aufgestellt habe. Denn ohne diesen reichen konkreten alttestamentlichen Hintergrund von Weissagungen hätte Jesus kein Recht gehabt, für die mannigfaltigen einzelnen Aussagen, welche er mit dem Subjekt „der Menschensohn" verknüpft und deren Untersuchung uns hernach beschäftigen wird, Glauben und Verständnis bei seinen Jüngern wie bei dem weiten Kreise der Heilsbegierigen zu erwarten. Dem in dem konkreten Inhalt der Schrift bewanderten (vgl. Matth. 5, 21. 27. 33. 38. 43), aber nicht schulmäßig gebildeten Jüngerkreis und Volke lagen aber die einzelnen Züge der Weissagung, auf welche Jesus sowohl mit dem Namen „der Menschensohn" als mit den mannigfaltigen, an das Subjekt geknüpften Aussagen zurückwies, weit näher als ein abstrakter Begriff. Wenn daher Hofmann da, wo er sich zum letztenmale über unseren Namen ausgesprochen hat,[3]) Jesum sich als „den bezeichnen läßt, welcher das, was jeder Mensch als Angehöriger des Menschengeschlechtes ist, in einem ihm ausschließlich eignenden Sinne sei, fraglich lassend, worin diese Ausschließlichkeit bestehe und

[1]) Vgl. Weisse, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1838, Bd. I, S. 325; Klostermann, Das Markusevangelium, 1868, S. 41.

[2]) Der Schriftbeweis. 2. Aufl. 1859. Zweite Hälfte, erste Abteil. S. 81 f.

[3]) In seiner Erklärung des Lukasevangeliums zu Lk. 5, 24.

worauf sie beruhe", so stimmt das zwar mit unserer obigen Feststellung überein; aber es darf ebensowenig vergessen werden, daß die Ausschließlichkeit des Menschensohnes in den alttestamentlichen Weissagungen ihren ebenso reichen als bestimmten Inhalt und damit auch ihre Grenze hat, und daß die jedesmalige Aussage Jesu über den Menschensohn in jenem Inhalt ihren zureichenden Grund hat.

Am nächsten berührt sich mit dieser Auffassung folgende Äußerung bei Wörner[1]): „Indem Jesu Selbstbewußtsein nur im Verkehr mit der Schrift erwuchs, ward in ihm auch alles das zusammengefaßt, was hier über den Menschen ausgesagt ist, nicht bloß die in ihm verbundene Niedrigkeit und Hoheit, sondern vornehmlich der im Verlauf der menschlichen Geschichte zu erwartende Sieg des echten Menschentums über die Macht der Sünde und sündigen Welt: wir haben nicht nur an Ps. 8 und Dan. 7, vielmehr besonders auch an 1 Mos. 3, 15, die Weissagung vom Weibessamen, zu denken. „Der Menschensohn", das ist „der Weibes-Same"..... Daß auf ihn die menschliche Geschlechtsreihe abzielt, in ihm die ihr gegebene Verheißung sich erfüllt, die menschliche Natur ihre Vollendung, Heil und Sieg erlangt, das spricht er aus in dem Rätselworte: ich, der Sohn des Menschen".

Aber ein Rätselwort war dieser Name im vollen Sinne nur für solche, welche durch ihre ganze Gesinnung dem wesentlichen Inhalt der Schrift und der Weissagung entfremdet waren, wie diese Gesinnung am kürzesten das Wort Jesu von dem „argen und ehebrecherischen Geschlecht" ausdrückt (Matth. 16, 4; vgl. 15, 8); d. i. für Menschen, welche den lebendigen religiösen Zusammenhang mit dem Gotte der Heilsgeschichte und den in den Weissagungen der Schrift angezeigten Wegen des Heils, wie sie Gott sein Volk führt, verloren haben. Diese Wege sind für den natürlichen Menschen und seine fleischlichen Ansprüche befremdlich, ja unerträglich; es sind die Wege, die Gott seine Heiligen führt, wie Ps. 22, Jes. 53 und das Buch Jona sie zeigen. Hier wird jeglicher Hochmut des Fleisches und alles Selbstvertrauen aufgehoben. Es ist Jehovahs unendliche Gnade und Barmherzigkeit allein, die Recht hat und den Sieg behält und der gegenüber alles Fleisch sich als Lügner offenbart. Da kann selbst ein Prophet oder das Volk Israel, der Knecht und Prophet Gottes, in Widerspruch mit Gott kommen, wenn in sein prophetisches Thun Gedanken des Fleisches sich mischen. Das ist ja beim Propheten Jona, diesem Bilde des Volkes Israel, der Fall; und darum weist Jesus seine Zeitgenossen

[1]) E. Wörner, Die Lehre Jesu, Vorlesungen aus seinem Nachlaß, Basel 1882. S. 49 f. Die Vorlesungen sind nach Aussage des Vorwortes von Prof. C. von Orelli nur zweimal gehalten 73, 75. Es ist merkwürdig, daß meine zum erstenmal 1876 veröffentlichte Auffassung (s. Bibelwerk für die Gemeinde. Bielefeld. Zu Matth. 8, 20) wesentlich hiemit zusammenstimmt.

so beharrlich auf diese Gestalt hin. Jona will im Sinne des fleischlichen Hochmutes Israels der Barmherzigkeit Jehovahs Schranken setzen. So thut Israel zu Jesu Zeiten. Darum muß es wie Jona verworfen werden. Wie Israel schon einmal im ersten Exil dem Völkermeer zur Beute verworfen ward, so wird es noch einmal geschehen. Wer aber auf diesem Todesweg sich wahrhaft zu Jehovah bekehrt, der wird dadurch zum rechten Propheten Jehovahs werden. Denn Jehovah selbst ist, wie dort bei Jona im Bauche des Seetieres, als der wahre Prophet inmitten seines Volkes und geht um der Rettung seines Volkes und der Welt willen solche dunkele Wege. Der göttliche Inhalt dieser Wege ist damit freilich nicht erschöpft. Um ihn zu erkennen und anzuerkennen, bedarf es vornehmlich eines Verständnisses von Jes. 53, durch welches erst die Erfüllung des Zeichens des Propheten Jona in der Person Jesu als des Menschensohnes verstanden werden kann (vgl. Matth. 12,40; 20,28); wie davon später die Rede sein wird.

Im Gegensatz zu dem hier angedeuteten Inhalte des Namens „Menschensohn" im Sinne der alttestamentlichen Weissagung stand die pharisäische Vorstellung von dem zur Weltherrschaft bestimmten Volke Israel und der weltlich gefaßte Begriff des Messias. Das liegt zwar nicht an dem Namen und dem Begriff „Messias" oder „Christus" selbst. Weil aber dieser Name ebenso wie der Name „Davidssohn" von den Pharisäern, den Lehrern Israels, ins Fleischliche übersetzt war, und das Volk, ja selbst die Jünger Jesu sich nur schwer von dieser Verzerrung losmachen konnte, so erforderte seine Anwendung eine besondere Vorsicht. Hätte Jesus diesen Namen von vornherein für sich in Anspruch genommen, so würde seine Person und sein Werk in ein falsches Licht gestellt gewesen sein. Man hätte dann angenommen, daß er im Sinne der Pharisäer und Schriftgelehrten oder der damaligen Orthodoxie Messias sein wolle. Seinen Gegensatz gegen diesen Messiasbegriff hat er vielmehr offen in der bekannten Frage an die Pharisäer: „Was dünkt euch um den Christus? Wes Sohn ist er?" (Matth. 22,41 ff.) festgestellt; wie er gegen die Überreste desselben Begriffs im Gemüt der Jünger gearbeitet hat (20,20 ff.), oder wie er gegen den entsprechenden Begriff des Reiches Gottes wiederum gegen die Pharisäer sich geäußert hat (Lk. 17,20 f.).

Dennoch ist Jesus weit entfernt gewesen, den Namen „Messias" überhaupt zu verwerfen; nämlich im Sinne des wahren, vom Geiste der Weissagung gewollten Königs des Reiches Gottes (Mk. 11,2.10; Matth. 21,4). Darum hat er denselben zu seiner Zeit aus dem Munde der Jünger mit hoher Freude vernommen und angenommen (Mk. 8,29; Matth. 16,16 ff.); denn die wirkliche pharisäische Verzerrung war bei ihnen durch den längeren Umgang und die Belehrung Jesu unmöglich geworden. Aber für die draußen stehenden bleibt die Ausschließung dieses Namens bestehen (Mk. 8,30; Matth.

16, 20). Und für die Jünger genügen alle ihre bisherigen Erfahrungen und Belehrungen über das wahre Wesen des Messias und seines Reiches keineswegs, um Verdunkelungen desselben und Verkehrungen im Sinne des Pharisäismus unmöglich zu machen (vgl. Mk. 8, 33 ff.; 10, 35 ff.). Daher tritt Jesus seinen Jüngern gegenüber nicht nur in den alten Sprachgebrauch „der Menschensohn" zurück, sondern gerade von jetzt an beginnt die Einführung der Jünger in das letzte und tiefste Wesen und damit den äußersten Gegensatz dieses seines von der Weissagung ihm dargebotenen Namens zu dem pharisäischen Begriff des Messias. Denn dreimal verknüpft Jesus in feierlichster Weise mit der Person und dem Namen „des Menschensohnes" schwerstes Leiden und Sterben, wenn auch nie verschwiegen wird, daß Auferstehung und Leben dessen Ausgang ist (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33 f.). Solche Verkündigung soll aber durchaus nicht als eine bloße Voraussagung angesehen werden, durch welche mit der Person des Menschensohnes gewisse Thatsachen der Zukunft irgend zufällig verknüpft würden. Sondern es ist eine göttliche Notwendigkeit, welche dem Menschensohn solches widerfahren läßt (Mk. 8, 31. 33). Darum wird auch Jesu Aussage nicht als ein bloßes Vorhersagen, sondern als ein „Lehren" und „Zeigen" oder „Beweisen" bezeichnet (8, 31; 9, 31; Matth. 16, 21). Solches Lehren aber konnte nur auf Grund und mit den Mitteln alttestamentlicher Weissagung geschehen; und so bestätigt es sich, daß der Name und Begriff Menschensohn nichts anderes als ein Ergebnis der Weissagung oder eine Zusammenfassung derselben im Munde Jesu ist. Das hat er denn auch deutlich genug ausgesprochen, wenn er erklärte, daß jene Thatsachen, Leiden, Verachtung und Tod „auf den Menschensohn geschrieben seien" (Mk. 9, 12; vgl. 14, 21; Lk. 18, 31). Nicht minder notwendig ist andrerseits der Ausgang der Leiden in Herrlichkeit, und nicht minder deutlich spricht ihn als solchen die Weissagung aus. So wird man mit vollem Rechte die in der Mitte unsrer Evangelien stehende, durch ihre dreimalige Wiederholung ausgezeichnete Aussage über das Ergehen des „Menschensohnes" für die wesentliche und umfassende Offenbarung des Inhaltes dieses Namens zu achten haben, wenngleich zuzugestehen ist, daß der Schwerpunkt dieser Aussage auf der Erniedrigung des Menschensohnes ruht. Da aber mit der Auferstehung von den Toten Anfang und Quell der Erhöhung des Menschensohnes gegeben ist, so umfaßt ja diese Aussage die beiden großen Gegensätze, in deren Verknüpfung eben das Geheimnis unseres Namens besteht. Hiebei muß nämlich in Betracht gezogen werden, daß die Erhabenheit und Herrlichkeit Jesu eben durch das Bekenntnis des Petrus zu Jesu als dem Christus und noch vielmehr durch die Erklärung Jesu selbst, daß solche Erkenntnis des Jüngers eine Offenbarung Gottes des Vaters sei, ihren bedeutsamen Ausdruck gefunden hatte (Matth. 16, 16. 17; vgl. 11, 27). So fällt in der nun folgenden Belehrung der Jünger der Nachdruck auf die Erniedrigung

Jesu, obwohl durch die niemals fehlende Hinzufügung der Auferstehung von den Toten jene erste Aussage stets eine erneute Bestätigung erfährt.

Schauen wir von dieser Höhe der Offenbarung Jesu an seine Jünger — es wird nicht zufällig auf den hervorragenden Ort in den Vorbergen des Libanon hingewiesen und zugleich der Berg der Verklärung mit jenem verknüpft (Mk. 8, 27; 9, 1) — auf die übrigen Aussagen über den Menschensohn nach rückwärts oder vorwärts, so finden wir, daß im Unterschied von dieser Zusammenfassung dort jederzeit die eine oder die andere jener zwei widerspruchsvollen Seiten des Menschensohnes herausgehoben wird, wie es eben die besondere Veranlassung mit sich brachte. Und zwar werden wir annehmen dürfen, daß Jesus seinen Gegnern und Verächtern gegenüber von dem in seiner Erniedrigung vor ihnen stehenden und darum verkannten Menschensohn die verborgenen und zukünftigen Züge der Hoheit und Herrlichkeit aussagen werde, während er durch die mangelhafte Erkenntnis seiner Jünger sich veranlaßt sehen wird, ihrem Glauben an den geliebten Meister und Christus zuzumuten, daß er die noch bevorstehende Erniedrigung des schon jetzt ob seiner Demut von den Obersten verachteten Menschensohnes ertragen, ja in ihrer Notwendigkeit allmählich erkennen werde.

Treten wir an die in unseren Evangelien aufbewahrten Aussagen Jesu über den Menschensohn heran; es wird sich nicht bloß der Übersicht wegen empfehlen, mit der geringeren, aber auch für die anderen Synoptiker grundlegenden Zahl innerhalb des Markusevangeliums zu beginnen und dann die darüber hinausgehenden der Redensammlung entnommenen Stellen bei Matthäus und Lukas folgen zu lassen.

4.

An jene zentralen Aussagen (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33 u. Par.) schließen sich zunächst als nahe verwandt die beiden Worte Mk. 9, 9. 12 an. Zur Bestätigung ihres Bekenntnisses zu Jesu als dem Christ ist den drei Jüngern auf dem Berge der Verklärung ein Gesicht zu teil geworden, das Jesum als die Erfüllung von Gesetz und Propheten oder den Herrn von Mose und Elia erscheinen ließ. Da wird ihnen von Jesu verboten, solches der Menge kund zu thun, ebenso wie eine Woche zuvor ihnen verwehrt ward, dem Volke Jesum als den Christus zu verkündigen (8, 30); sie dürfen beides erst thun, wenn geschehen ist, was einen Mißbrauch jenes Namens und dieses Ereignisses bei dem Volke unmöglich macht, wenn nämlich dem Menschensohn widerfahren ist, was mit der Auferstehung von den Toten endet. So hat in Bezug auf das Verschweigen hier der Satz „bevor der Menschensohn von den Toten auferstanden ist" (9, 9) ganz dieselbe Bedeutung, wie 8, 31 in Bezug auf das Verschweigen dort. — Wenn dann die Jünger ihrerseits an die Erscheinung

des Elia in dem Gesicht die Frage knüpfen, wie denn Jesus trotz des Kommens des Elia von so befremdlichen und düsteren Ereignissen als ihm bevorstehend reden könne, da doch die Weissagung und die darauf ruhende Lehre der Schriftgelehrten an jenes Kommen und seine Alles zum besten kehrende Wirkung im Volke Israel den großen Tag Jehovahs und die Aufrichtung des herrlichen Reiches Jehovahs knüpfe (9, 10. 11; vgl. Maleachi 3, 23 f., 20 f.), so erkennt Jesus in seiner Antwort zunächst den Widerspruch seiner Leidensverkündigung mit jener Maleachiweissagung an, zeigt aber zugleich, wie die Schriftweissagung darin nicht beschlossen sei, sondern noch anderes und scheinbar widersprechendes enthalte. Soll nicht den Menschensohn, an den als Davidssohn und Christus doch ebenso die Aufrichtung des Reiches Israels geknüpft ist wie an den Tag Jehovahs, viel Leiden und Verachtung treffen (9, 12), wie das Psalm 22, Jesaia 53 und das Buch Jona weissagen? Dann wird aber das geweissagte Auftreten des Elia auch nicht geschehen, ohne daß sich an ihm das Gleichbild dessen vollzieht, was einst dem geschichtlichen Elia von König und Volk widerfahren ist. Und wie es die Schrift enthält, so zeigt es die Wirklichkeit schon als geschehen auf. Denn was ein Ahab und eine Isebel gegen Elia im Schilde führten, das hat Herodes und sein Weib an Johannes verübt. Muß nun nicht auch dem Menschensohn das Entsprechende widerfahren, unbeschadet der Erfüllung auch des anderen seligen Inhaltes der Weissagung von der Aufrichtung des Reiches?

Ähnlich redet Jesus von dem Hingange des Menschensohnes in den Tod entsprechend der Weissagung Mk. 14, 21 (vgl. 9, 12), und von der Überlieferung des Menschensohnes in die Hände der Sünder 14, 41 (vgl. 8, 31). In allen diesen Stellen (hinzutritt Matth. 26, 2) gilt es ihm, seine Jünger, welche in ihm, dem Menschensohn, den Christus erkannt haben, zu überzeugen, daß über ihn, den Menschensohn, eben dieser seiner Berufsstellung entsprechend, jene schweren Leiden kommen müssen. Das sagt endlich auch die letzte Stelle, in welcher Jesus über Wesen und Aufgabe des Menschensohnes sich zu seinen Jüngern ausspricht, Mk. 10, 45: „Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen u. s. w." Nur daß Jesus hier die freiwillige und beabsichtigte Leistung ausdrückt, während in den früheren Stellen die göttliche Notwendigkeit seines Geschickes und seine Ergebung in dasselbe hervortritt. In dem letzten Wort ist aber zu bemerken, wie der Name „der Menschensohn" unzweifelhaft die hohe Würde des Christus in sich schließt; denn hier stellt sich Jesus den Herrschern und Gewaltigen der Völker gegenüber als den König der Könige. Das nun sollen die Jünger als das Geheimnis des Menschensohnes lernen, daß derselbe durch die tiefste Erniedrigung zur höchsten Höhe emporsteige (vgl. Phil. 2, 5 ff.), oder daß — wie sich später ergeben wird — seine Erhabenheit gerade darin bestehe, sich also tief zu er-

niedrigen. Denn freilich ist dies ein Wort Jesu, welches vor anderen in die Tiefe des Geheimnisses seiner Person führt, weshalb wir uns erst später unter einem neuen Gesichtspunkt eingehender mit ihm beschäftigen werden. Was ist das für ein wunderbarer Herrscher, der nur zu dienen sein Reich aufrichtet? Und welchen Wert muß seine Seele haben, daß er sie darzugeben vermag zum Loskauf ungemessen vieler Seelen? Indem er diese Seele in den Tod gibt, also seine Erniedrigung bis zur Vernichtung vollziehen läßt, geschieht durch ihn das Größte und Höchste, die Erhebung der verlorenen Welt aus Schuld und Tod in ewiges Leben (vgl. Lk. 19, 10).

Das Rätsel dieser Persönlichkeit und ihres Selbstbewußtseins ist freilich hiemit nicht gelöst, vielmehr erst recht ins Licht gestellt. Wohl aber begreifen wir von hier aus andere Aussagen Jesu zunächst als möglich, ja als gerechtfertigt, wenn er jenes von sich sagen konnte. Das ist die zweite Reihe von Worten über Bedeutung und Wesen des Menschensohnes, welche vorwiegend an seine Feinde gerichtet eine andere Art und Inhalt hat, als die eben betrachtete. Galt es dort, den Jüngern gegenüber, welche in Jesu den Christus und König des Reiches Gottes erkannt hatten, als die Aufgabe dieses Königs die äußerste Selbsterniederigung auszusagen, so hat Jesus hier seinen Verächtern gegenüber die Hoheit des niedrigen Menschensohnes hervorzuheben. Derselbe, der seinen Jüngern sagte, daß er gekommen sei, seine Seele als Lösegeld hinzugeben, erklärt seinen Feinden, daß der Menschensohn Vollmacht habe, Sünden zu vergeben; und beweist ihnen solche Vollmacht durch die Krankenheilung (Mk. 2, 10; Matth. 9, 6; Lk. 5, 24). Hier wird der zweifelnde Verstand, der nicht glauben will, daß irgendwo außer bei Gott im Himmel Sündenvergebung sei, an sich selbst zu zweifeln genötigt, dort wird dem gläubigen Gemüt der Jünger das selige Geheimnis der Erlösung nahe gebracht. Und wiederum erklärt Jesus denselben Widersachern, die mit ihrem Sabbatgebot seinen Jüngern die Freiheit der Kinder Gottes im Reiche Gottes bestreiten, daß er als Menschensohn auch Herr des Sabbates sei (Mk. 2, 28; u. Par.). Auch in dieser Beziehung macht er ihre Meinung, daß sie es mit einem Gesetzesübertreter zu thun haben, durch eine Sabbatheilung wankend (Mk. 3, 5). Denn indem er einem Menschen am Sabbat seine verdorrte Hand wiederherstellt, stellt er sich, den Menschensohn, als denjenigen dar, welcher die große Wiederherstellung in Israel zu vollziehen im stande sei, deren Weissagung Sabbat und Jobeljahr ist.[1]) Ist er aber Schöpfer und Quell des neuen Lebens der Menschheit, so muß er auch der oberste Gesetzgeber desselben sein (2, 28; vgl. 2, 22). Und wiederum, ist er Gesetzgeber seines Reiches, so muß er auch Richter desselben und damit Weltrichter sein. Darum kann denn

[1]) Vgl. Kap. 5, 2.

Jesus am Ende seiner Laufbahn dem Vornehmsten seiner Widersacher, dem Hohenpriester, auf dessen Frage, ob er der Christus, der Sohn des Hochgelobten sei, die Antwort geben: daß er es sei und daß seine irdischen Richter den von ihnen verachteten und mißhandelten Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen werden, wie das der Prophet Daniel zuvorverkündigt hat (Mk. 14, 62; Dan. 7, 13). Und wie solches Kommen des einst so demütigen Menschensohnes auf den Wolken mit großer Macht und Herrlichkeit — denn alle Engel dienen ihm und der Himmel Kräfte werden sich bewegen — den Widersachern zum höchsten Schrecken eintritt, so ist es den Auserwählten das ersehnte Zeichen ihrer endgültigen Erlösung und Verherrlichnng (Mk. 8, 38; 13, 26; Matth. 24, 30).

Damit ist die Zahl der bei Markus vorkommenden Stellen erschöpft. Was Matthäus und Lukas darüber hinaus enthalten, wird das gewonnene Bild nur bestätigen, nicht verändern.

Galt es Jesu, in den oben aufgeführten grundlegenden Äußerungen zunächst die Jünger zu überzeugen, daß mit dem Wesen des Menschensohnes ein niedriges und demütiges Auftreten und endlich die vollkommene Selbstaufopferung gegeben sei, so ergibt sich eine Reihe von Äußerungen, welche die beiden Evangelisten aus der Redensammlung ihren Evangelien einverleibt haben, als Ausführung oder Anwendung dieses Gedankens. In dem bekannten Wort vom Menschensohn, der nicht hat, wo er sein Haupt niederlegt, hebt Jesus solches Ergehen hervor, um zu zeigen, worauf die gefaßt sein müssen, die sich in seine Nachfolge begeben (Matth. 8, 20; Lk. 9, 58). Damit ist es aber noch nicht genug. Trifft den Menschensohn Schmach und Verfolgung, so können sich auch seine Jünger dem nicht entziehen, sondern müssen darin vielmehr ein erfreuliches Zeichen der Verwandtschaft sowohl mit ihrem Meister als mit seinen Vorläufern, den Propheten, erkennen (Lk. 6, 22 f.). Aber das andere wiederum kann denen, die in dem niedrigen Menschensohn den Christus und Herrn aller Herrn erkannt haben, nicht verborgen sein, daß sie und ihre Sache ebensowenig der Vernichtung durch die Feinde anheimfallen, als ihr Herr und Meister. Wenn die königliche Gewalt und Herrlichkeit, die im Menschensohn verborgen ist, zur Offenbarung kommt, so wird sie auch die Jünger erretten und verherrlichen (Matth. 10, 23; 19, 28; 25, 31; Lk. 12, 8). Wie sehnsüchtig werden die Jünger Jesu gerade in der letzten Zeit des Reiches Gottes, dann, wenn jene Drangsale zur letzten Höhe sich steigern, nach der Wiederkunft und der damit eintretenden Enthüllung der verborgenen Herrlichkeit des Menschensohnes ausschauen! (Lk. 17, 22). Darum werden denn von Jesus die Voraussetzungen und Vorzeichen, endlich die Art dieses Kommens des Menschensohnes näher beschrieben. So menschlich und unauffällig nämlich das erste Kommen des Menschensohnes gewesen ist (Matth. 11, 19; vgl.

16, 13; Lk. 7, 34) — daher denn die Feindschaft gegen den Menschensohn, solange sie auf Verkennung beruht, auch der Vergebung teilhaftig werden kann (Matth. 12, 32; Lk. 12, 10) —, so unverkennbar und unentrinnbar, weil in richterlicher Macht und göttlicher Herrlichkeit — wie schon Daniel geschrieben — wird die „Offenbarung des Menschensohnes" stattfinden (Lk. 17, 24. 26. 30; Matth. 24, 27. 37. 39). Folgt daraus nur Schrecken für die ungläubige Welt (vgl. Lk. 18, 8), so fordert solches Kommen doch auch von den Reichsgenossen stetige Wachsamkeit und Aufmerken auf die Zeichen der Zeit (Matth. 24, 44; Lk. 12, 40; 21, 36).

Es sind nur noch wenige dem einen von beiden oder auch beiden Evangelisten eigentümliche Stellen übrig. Wenn Lk. 22, 48 Jesus den Verräter fragt: „Judas, mit einem Kusse verrätst Du den Menschensohn?", so liegt allerdings der Nachdruck auf dem Worte „mit einem Kusse"; aber auch der Name Menschensohn hat hier seine volle und beabsichtigte Bedeutung. Den des Judas Mitjünger als den Christus erkannt haben, dem widerfährt jetzt des Jüngers Verrat. Auch das geschieht eben dem Menschensohn nicht gegen Gottes Willen, sondern gemäß der Weissagung, aber nun erfüllt sich auch an Judas jenes Wort: wehe dem Menschen, durch den er verraten wird (vgl. 22, 22).

Und nun sind nur noch zwei wichtige Stellen im Gebiete der Redensammlung übrig, welche uns noch eingehender beschäftigen sollen. Es ist das schon mehrfach berührte Wort vom Zeichen des Propheten Jona (Matth. 12, 40; Lk. 11, 30) und die dem Matthäusevangelium eigentümliche Auslegung des Gleichnisses vom Säemann, wonach der Säemann der Menschensohn ist (Matth. 13, 37. 41). Der Inhalt dieser Worte wird es berechtigt erscheinen lassen, daß wir darauf unsere Schlußbetrachtungen gründen.

5.

Indem wir zunächst das Wort vom Zeichen des Propheten Jona noch einmal ins Auge fassen, kehren wir damit zum Anfang unserer neutestamentlichen Untersuchungen über den Inhalt des Namens „Menschensohn" zurück. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus in jenem Wort vom Zeichen des Jona seinen Gegnern dem Inhalte nach dasselbe verkündigen will, was er seinen Jüngern in jener dreifachen Ankündigung über Leiden, Sterben und Auferstehung des Menschensohnes offenbart. Daß dem so ist, möchte schon die Betonung der Dreizahl von Tagen beweisen, wie sie in der Erzählung von Jona begegnet, Matth. 12, 40 auftritt und in der Leidensverkündigung (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33) beharrlich wiederkehrt (womit noch zu vergl. Mk. 14, 58; Joh 2, 19). Wenn man hier meinen sollte, diese Zeitbestimmung sei unmöglich von Bedeutung, so kommt es eben auf occidentalische Reflexionen solcher Art nicht an, sondern allein auf die Frage, was der Gedanke Jesu gewesen sei.

Ehe wir aber auf den Inhalt der Worte Jesu eingehen, erfordert die dreifache Verschiedenheit der synoptischen Berichte eine kurze kritische Untersuchung. Die Frage löst sich für denjenigen leicht, der die verschiedene Leserschaft und die dadurch bedingte Eigentümlichkeit der Evangelien in Betracht zieht.

Das Markusevangelium, welches seinen Lesern selten das schwierigere Verständnis solcher Worte Jesu zumutet, die sich auf das Alte Testament zurückbeziehen, hebt nur hervor, daß Jesus den Pharisäern ein Wunderzeichen zu geben verweigert habe (8, 12). Sie forderten eben ein Zeichen vom Himmel her, dem gegenüber der Glaube unnütz gewesen wäre. Dem widerspricht es nun nicht, wenn Lukas und Matthäus ein Wort Jesu berichten, welches jenen ein Zeichen zugesteht, ja verheißt. Das wird ein Zeichen sein, wie es ihrem Wunsch und Begriff schlechterdings nicht entspricht, dagegen desto besser der Art und dem Wesen Gottes (vgl. übrigens Jes. 7). Während nun Lukas aus den Worten Jesu hervorhebt, was sich auf die subjektive Seite, nämlich den Glauben und das Wort bezieht, und so seinen heidenchristlichen Lesern das Verständnis Jesu vermittelt, kann Matthäus von seinen judenchristlichen Lesern, welche das Buch Jona kennen, auch ein tieferes Eindringen in die weissagende Bedeutung des Geschickes des Propheten fordern.

So versuchen wir es, dem Gedankeninhalt des einsam unter den prophetischen Schriften dastehenden Buches näherzutreten, wie er sich dem Bewußtsein Jesu dargestellt haben muß, wenn dieser sich veranlaßt sehen konnte, den Ausgang seines Lebens eben denen, in welchen er die Urheber seines bevorstehenden Todes erkannte, als Zeichen Jona, des Propheten, vor Augen zu stellen. In dieser Untersuchung stört uns aber die Ungunst oder gar Verachtung, unter welcher das genannte Buch bei der modernen Wissenschaft zu leiden hat, wenig. Wenn es nicht genügte, daß Jesus selbst ihm so hohen Wert beigelegt hat, so könnten wir uns auf Luther berufen, der es durch eine treffliche Erklärung verherrlicht, und auf Hamann, der es neben dem Buch Ruth als sein Lieblingsbuch im Alten Testament erklärt hat. Andrerseits treten wir einer falschen Wertschätzung dieses Buches entgegen, welcher es auf die äußerliche Geschichtlichkeit seiner Erzählung ankommt. So wenig das Buch Hiob in Bezug auf die Geschichtlichkeit solcher Vorgänge, wie sie Hiob 1, 13—19 vorgeführt werden, sich einer Prüfung zu unterwerfen hat, sowenig kümmert sich das Buch Jona um gewisse naturwissenschaftliche Fragen. In dieser Beziehung darf man Jona den Poeten unter den Propheten nennen.

Gehen wir nun auf den Inhalt ein, so hat derselbe seinen Mittelpunkt nicht sowohl in der wunderlichen Geschichte des Propheten selbst, als vielmehr in dem Bekenntnis desselben, aus welchem erst das befremdliche Verhalten des Propheten und dann auch sein Ergehen verstanden werden kann. Warum wollte der Prophet vor Jehovah nach Tharsis fliehen und sich der Bußpredigt

an Ninive entziehen? Weil er wußte, daß Jehovah gnädig und barmherzig, langmütig und groß an Güte sei und sich des Übels reuen lasse (4, 2; vgl. Exod. 34, 6 ff.). Das ist nun, wie später noch näher gezeigt werden wird, der eigentliche Mittelpunkt der Gottesoffenbarung des Alten Testamentes überhaupt und zunächst des Gesetzes. Es zeigt sich aber hier am Propheten, wie menschliche Schultern zu schwach sind, solches Gewicht göttlicher Gnadenoffenbarung zu tragen; und Gott muß mit dem Propheten wunderbare Wege gehen, um das Samenkorn, das er schon durch Mose hat pflanzen lassen, einen neuen Wachstumstrieb machen zu lassen. Allerdings kann man auch an diesem Verhältnis erkennen, wie eng in der Betrachtung Jesu Gesetz und Propheten verbunden gewesen sind.

Es weiß nämlich Israel seit Mosis Zeiten, daß Jehovah gnädig und barmherzig ist, und dennoch weiß es Israel nicht. Das Volk und seine Propheten können die Größe, die Höhe und Tiefe dieses Schatzes der Barmherzigkeit Gottes nicht ermessen. Darum muß sich Jehovah, der Gott Israels und seiner Propheten, aufmachen und durch eine neue Offenbarung den Schatz seiner alten Offenbarungen erkennbar und wirksam werden lassen (vgl. Matth. 13, 52). Das geschieht in einseitiger und unvollkommener Weise und auf dem Wege eines poetischen Bildes durch das, was uns das Buch Jona erzählt, es geschieht in vollkommener Weise und auf dem Wege der allerrealesten Geschichte in Christo Jesu, welcher Gesetz und Propheten erfüllt.

Nun handelt es sich aber um einen doppelten Gesichtspunkt bezüglich der Barmherzigkeit Jehovahs, den Umkreis und die Ausdehnung derer, die sie erfahren sollen, und die Art und Weise oder auch die Mittel, durch welche sie sich selbst vollzieht.

Als Jehovah ist Gott der Gott Israels und der Heilsgeschichte, welche sich in Israel begibt. Und damit ist Jehovahs Offenbarung auf Israel beschränkt. Während die Heiden wohl von Elohim, dem Gott der Naturoffenbarung wissen, haben sie von Jehovah keine Ahnung. Sie können wohl eine Ahnung von der Größe und Macht des Schöpfers haben, denn die Himmel erzählen die Ehre Gottes auch für die Heiden. Aber wie Gott zu dem einzelnen Menschenkind stehe, was Er mit ihm vorhabe, welchen Willen und Gesinnung Er gegen mich und dich habe, das wissen die Heiden so wenig, daß sie sogar als den Ausbund von Erkenntnis Gottes den Satz erachtet haben: die Gottheit sei neidisch. Nur in Israel kann man wissen und weiß man, daß Gott, nämlich Jehovah, barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Güte ist, ja daß Er sich wie ein Vater über die erbarmt, die Ihn fürchten (Ps. 103; Exod. 34). Nun kommt aber die Zeit, in der auch die Heiden Jehovah und seine Barmherzigkeit kennen lernen sollen. Und das Buch Jona enthält eine der herrlichsten Weissagungen des Alten Testamentes

von der Predigt Jehovahs, des Gottes der Barmherzigkeit, nicht nur an Ninive, sondern an die Heiden auch der Enden der Erde. Daß nun die Barmherzigkeit Jehovahs sich über die Grenzen Israels erstrecke, das wollte dem Propheten nicht in den Sinn. Am liebsten hätte er sich gar nicht um die Heiden gekümmert, höchstens war er bereit, ihnen den Zorn Gottes und das Verderben anzukündigen (1, 2; 4, 1); denn freilich ihre Werke waren sehr böse (1, 2). Erbarmt sich aber Gott trotzdem der Heiden, sofern sie Buße thun, so hat ja Israel, das Volk Gottes, vor den Heiden keinen Vorzug; so gilt nicht Abstammung von Abraham, noch Beschneidung, noch Gerechtigkeit der Werke, sondern allein die Gnade Gottes. Dieser herrliche Inhalt ist es, der für Luther unser Buch so wertvoll machte, und dieser Inhalt würde es rechtfertigen, dem Buche den Namen „das Evangelium unter den Propheten" zu geben, wie man längst den Jesaia den Evangelisten unter den Propheten genannt hat.

Bedarf denn aber nur die Heidenwelt der Barmherzigkeit Gottes? An der Person des Jona wird uns zunächst gezeigt, wie das Volk Israels, dessen Vertreter er ist, erst recht den Willen Jehovahs übertritt, sofern von ihm gilt, daß der Knecht, der seines Herrn Willen kennt und ihn nicht thut, doppelter Streiche wert ist. Bedarf also alle Welt der erbarmenden Gnade Jehovahs, so treten wir damit an die Hauptfrage heran, auf welchem Wege Gott ihr dieselbe verschaffen werde. Denn wenn auch Jona an seiner Person die Sündigkeit des Volkes Gottes erkennen läßt, so kommt er doch vor allem als Prophet, d. i. als Diener und Vertreter Gottes und als Vermittler des Heils in Betracht. Damit aber treten wir erst an das letzte Geheimnis unseres Buches heran. Das stellt sich uns nun zunächst in folgendem wundersamen Widerspruch vor Augen. Es gilt Gott, durch seinen Propheten der gottlosen Heidenstadt die Strafe für ihre Sünden anzuzeigen, und zwar den baldigen Untergang. Statt dessen kommt es dahin, daß Ninive unbehelligt bleibt, dagegen der Prophet und Knecht Gottes dem Untergang übergeben wird. So sehen wir hier einen Vorgang, der zunächst das Gegenteil des Wortes von der Allmacht Gottes darstellt: So Er gebeut, so geschiehts; so Er spricht, so steht es da. Das ist nun eben ein Stück aus der Offenbarung Jehovahs, des Gottes der Heilsgeschichte, im Unterschiede zu dem Gesamtgebiete der Naturoffenbarung Gottes, des Schöpfers. Nur auf dem ersteren Gebiete, da Gott als Jehovah seinen Willen kundgethan hat und in ein persönliches Verhältnis zu seinem Volke getreten ist, kann dem Willen Gottes in solcher Weise widersprochen werden; während auf dem Naturgebiete der Wille Gottes geschieht und dies insofern auch von der Heidenwelt gilt, als ihre Sünde in Ermangelung des Gesetzes nicht in Anrechnung kommt (Röm. 5, 13). Der Triumph göttlicher Barmherzigkeit und Weisheit besteht nun darin, daß in dem unter-

liegenden und mißachteten Willen Gottes und durch den Gott zuwiderhandelnden und sieghaften bösen Willen des Menschen gerade der heilige und barmherzige Wille Gottes zum vollkommenen Sieg hindurchdringe.

In der Geschichte des Jona liegt die Sache aber folgendermaßen. Jona soll der Stadt Ninive Buße predigen und den Untergang drohen. Aber es ist wahrscheinlich, daß die stolze Heidenstadt den jüdischen Propheten verachten werde; trat doch auch dem Apostel Paulus der Stadt Rom gegenüber die Versuchung nahe, sich des Evangeliums zu schämen. Solche Verachtung auf sich zu nehmen, war aber dem Jona ebensowenig genehm, als zu dem Ende Ninive Buße zu predigen, daß die Stadt sich bekehre und Gottes Barmherzigkeit erfahre (Jona 3, 10; 4, 1). Vielleicht darf man Jonas Gedanken so auslegen: er flieht vor Jehovah, weil er der Alternative entgehen will: entweder von Ninive verachtet zu werden — dann wird freilich Ninive dem Untergange verfallen —, oder Ninive mit Erfolg Buße zu predigen, dann kennt er Jehovahs Barmherzigkeit, und Ninive wird gerettet. Da Jona keines von beiden will, so weigert er sich, dem Willen Gottes zu gehorchen, und begibt sich, statt landeinwärts und gen Sonnenaufgang, auf das Meer, um sich an der äußersten Küste des Westens vor Jehovah zu verbergen, der in seinem heiligen Tempel wohnt (3, 5. 8) und die Augen seiner Barmherzigkeit auf Ninive gerichtet hat. Das ist die Klugheit eines Propheten Gottes. Solcher Klugheit aber lacht oder spottet gar nur der, der sein eigen Herz nicht kennt und keine Erfahrung von der Führung der Kinder Gottes hat. Denn so gewiß es Kinder der Menschen gibt, die zuweilen oder oft glauben, klüger als ihre Eltern zu sein, so gewiß gibt es Kinder Gottes, die zuweilen ihren eigenen Weg, d. i. den Weg nach Tarsis dem nach Ninive vorziehen. Der Wille Gottes aber geschieht, wie Hamann einmal sagt, wenn unser eigener Wille zerbrochen wird.

Indem so Jona dem Willen Gottes zuwiderhandelt und in entgegengesetzter Richtung seinen Weg wählt, vollzieht sich gerade dadurch der Wille Gottes. Denn nun bereitet sich Gott auf diesem von Jona erwählten Wege den Propheten und das Rüstzeug, welches den Barmherzigkeitswillen Gottes an Ninive zur Ausführung bringt. Denn nur durch solche Todes- und Lebenserfahrung, wie sie Jona gemacht hat, ist er zu dem Bußprediger geworden, der Ninive überwindet. Anders wird Jesu Wort nicht zu verstehen sein, daß Jona seiner Person nach, nicht bloß seine Predigt den Niniviten zum Zeichen geworden sei (Lk. 11, 30). Er hat nämlich durch sein wunderbares Erlebnis zu Gunsten der Niniviten in besonderer Weise erfahren müssen, daß der Gott ungehorsame Mensch dem Tode verfallen sei, aber wiederum, daß in der Tiefe des Meeres und im Tode die Barmherzigkeit Gottes lebendig sei für den Glauben. Denn wenn auch Jona mit seiner nachfolgenden Bußpredigt nicht die Rettung der Niniviten beabsichtigt, so ist es doch unmöglich, daß der-

selben der Geist und die Kraft seines eigenen Bußgebetes in der Tiefe des Meeres gefehlt hätte. Denn aus derselben Erfahrung, aus welcher Jona den Mut und die Kraft schöpfte, der weltbeherrschenden Stadt den Untergang anzukündigen, haben die Niniviten den Mut des Glaubens an die Barmherzigkeit Gottes geschöpft (3, 9).

Wenden wir uns nun zu der anderen Hälfte des Wortes: „Wie Jona den Niniviten zum Zeichen ward, so wird auch des Menschen Sohn diesem Geschlechte zum Zeichen werden". Da möchte einem freilich leicht über der Unähnlichkeit die Ähnlichkeit zu entschwinden drohen. Sagt doch Jesus selbst: Hier ist mehr denn Jona. Dennoch muß auch jenes Wort sein Recht haben.

Vor allem versteht sich von selbst, daß Jesus sich bewußt gewesen ist, nicht Jonas Nachfolger durch Ungehorsam gegen den gnädigen Willen Jehovahs geworden zu sein. Denn er ist der, welcher gesagt hat: „Des Menschen Sohn ist gekommen, nicht, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe seine Seele als Lösegeld für Viele"; und „des Menschensohn ist gekommen, zu suchen was verloren ist" (Matth. 20, 28; Lk. 19, 10). Kommt Jona durch eigene Schuld in Not und Tod, so kommt Jesus gerade darum in Leiden und Tod, weil er die Verkörperung und der vollkommene Vollzug eben jenes gnädigen Willens Jehovahs ist, die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu suchen. Hat er doch nicht einmal den Pharisäern dadurch Anstoß gegeben, daß er Israel zu Gunsten der Heiden versäumt hätte. Es genügte, daß er der Zöllner und Sünder, die doch auch Abrahams Söhne, Freund war, um ihn in den Tod zu bringen. Weil Jesus dem unbarmherzigen und darum von Jehovah getadelten Jona unähnlich, dagegen dem barmherzigen Jehovah ähnlich ist, darum wird er von den Juden getötet werden. — Ist Jesus dem Jona unähnlich, so sind auch die ihn in den Tod bringen, jenen Schiffern unähnlich genug. Während diese Heiden sich fürchten, unschuldig Blut und den Knecht eines fremden Gottes umzubringen (Jona 1, 14), eilt man in Israel, des Propheten, mächtig in Thaten und Worten, sich zu entledigen, als ob damit das Schiff des jüdischen Staates und Volkes im Sturme jener Zeit gerettet sei, und nimmt verstockten Sinnes sein Blut auf sich, wiederum den Heiden die Scheu vor dem unschuldigen Blute überlassend (Matth. 26, 19. 24. 25). Die Heiden hatten Erbarmen mit dem Propheten, der seine Schuld bekannte und seine Strafe forderte, die Juden waren erbarmungslos gegen den, der sich nur geweigert hatte, Messias im gottlosen und egoistischen Sinne der Pharisäer zu sein, vielmehr nichts anderes als die vollkommene Offenbarung der Barmherzigkeit Jehovahs hatte sein wollen, welche selbst den eigentlichen Inhalt des Gesetzes und der Propheten bildet (Exod. 34, 6 ff.; Ps. 103, 8; Jon. 4, 2; vgl. Matth. 5, 17; 11, 13).

Indem nun aber die gottlose Welt jene Offenbarung Gottes zur Rettung

der verlorenen Welt hindern, ja vernichten will, muß sie vielmehr Gotte priesterlichen Dienst zum Vollzug jener Offenbarung thun, wie jene Schiffer den Knecht und Propheten Gottes nicht umbringen, sondern vielmehr zubereiten. Was irgend der Art in Gesetz und Propheten einem Knechte Gottes begegnet ist, sei es einem Joseph, sei es einem Jona, das findet jetzt als unvollkommenes Vorbild in dem Ergehen Jesu seine vollkommene Erfüllung. Denn erst durch das, was Jesu von seinen Hassern geschieht, kommt es zu der vollkommenen Offenbarung Jehovahs als des Gottes der Barmherzigkeit und damit zur wahren Erfüllung von Gesetz und Propheten. Der Hohepriester Kaiphas ists, der vermöge seines Amtes Jesum zum großen Versöhnungsopfer nicht bloß für Israel, sondern die ganze Welt zu bereiten, ihm als Lamm Gottes thun muß, wozu es bestimmt ist.

Doch auf diesen heiligen und seligen Inhalt des Zeichens Jonä haben wir hier nicht näher einzugehen, das wird Sache des folgenden Kapitels sein. Sofern es sich hier eben um das „Zeichen" handelt, gilt es zunächst die äußere Erscheinung und das Wunderbare, Befremdliche und Unerwartete derselben. Denn „diesem argen und ehebrecherischen Geschlecht" wird das Zeichen gegeben, dessen seligen Inhalt die Gläubigen zu genießen haben. Was ist nun das? Das ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit, welche aus der Schwäche, der Schmach und dem Tode hervorgehen nicht bloß für die Gläubigen, sondern auch für die Ungläubigen. Das Zeichen Jonä für das ungläubige Judenvolk ist die große Thatsache, welche in sich selbst nicht eine einmal abgeschlossene und abgethane, sondern eine immer neue, lebendige und wachsende ist, nämlich daß gerade die That, durch welche die Feinde Jesum als den Messias unmöglich zu machen glaubten, den ewigen Quell der Heilspredigt geschaffen hat, welche ein Ninive nach dem anderen und endlich die ganze Heidenwelt zur Buße ruft. Das ist noch jener ersten Generation, die Jesum ans Kreuz geschlagen hat, in der mächtigsten Weise vor Augen gestellt worden durch den Apostel Paulus, welcher dem Evangelium den Namen „das Wort vom Kreuz" gegeben und als der neutestamentliche Prophet Jona die Bußpredigt nach dem Ninive seiner Zeit getragen hat. Die große Heidenmission, welche seitdem in der Kirchengeschichte als Fortsetzung jener Thatsache sich vollzieht, ist nun das bleibende und wachsende „Zeichen Jonä", welches unablässig an das Herz des „argen und ehebrecherischen" Volkes klopft, nämlich des Volkes, welches einst Prophet und Priester der Menschheit gewesen und durch den Abfall von Gott zum Mammon (Matth. 6, 24) der Schacherer und Wucherer der Menschheit geworden ist.

Übersehen wir darum über dem Gegensatz des „Zeichen Jonä" zu dem „Zeichen vom Himmel", welches die Pharisäer begehrten und welches doch erst am Ende des Äon erscheinen wird (Matth. 24, 30; 26, 64; vgl. Dan. 7, 13),

nicht die Verwandtschaft dieser beiden „Zeichen des Menschensohnes". Auch das „Zeichen Jonä" ist eine Erscheinung göttlicher Kraft und göttlichen Lebens, aber noch gegeben zum Heil der Ungläubigen, weil eine Bußpredigt. Wenn das Zeichen des Propheten Daniel erscheint, dann ist es zur Buße zu spät. Und so kommt es nun wesentlich auf folgenden Gegensatz an. Wie die Mörder Jesu nicht wissen was sie thun, so wissen sie auch nicht was sie bitten. Würde ihre Forderung des Zeichens vom Himmel her, d. i. des Zeichens, durch welches der Menschensohn gemäß dem Propheten Daniel sich als Herrscher und Richter einst offenbaren wird, gewährt werden, so wäre auch ihr Gericht und ihre Verdammung schon da. Statt dessen wird ihnen das „Zeichen Jonä" gegeben und damit die Buße und das Heil noch offen gehalten. Ja indem sie sich hernach des Propheten und Messias zu entledigen suchen werden, gilt in der That: sie wissen nicht, was sie thun. Denn sie bereiten sich und aller Welt damit ihr Oster- und Opferlamm und dadurch den wahren Christus, wie sie als das „arge und ehebrecherische Geschlecht" ihn nicht haben wollten, ohne welchen aber doch das Reich Gottes nicht kommen kann.

Indem nun aber in Kraft des in den Tod gegebenen „Menschensohnes", d. i. des wahren Christus, die große Bußpredigt die Welt überwindet und ihre Knie beugen lehrt vor dem Gekreuzigten, wächst das „Zeichen Jonä" immer mehr hinan dem „Zeichen des Menschensohnes" im Sinne des Propheten Daniel entgegen. Hat nämlich die Bußpredigt ihr Ziel und Ende erreicht, so ist die Zeit da, daß der „Menschensohn", der bis dahin als Erlöser im Wort gekommen ist, nun erscheine als der Weltrichter auf den Wolken des Himmels in großer Kraft und Herrlichkeit.

6.

Der Begriff „Menschensohn" kommt für Jesus nicht im rein menschlichen oder natürlichen Sinne des Wortes in Betracht, obwohl er ihn in diesem Sinne kennt und gebraucht (Mk. 3, 28). Ja er geht auch nicht von dem aus, was 1 Mos. 1 über das Menschenwesen berichtet. Hier erscheint vielmehr der Mensch als göttliches Ebenbild, d. i. als Sohn Gottes (1 Mos. 1, 26 ff.; 5, 1. 3). Vielmehr ist Jesus in der Bildung jenes Begriffs von dem Inhalte des dritten Kapitels der Genesis ausgegangen. Da handelt es sich um den Weibessamen, der den Kampf mit der Schlange zu führen hat, oder um denjenigen Teil der Menschheit, der nicht bloß in Beziehung zu Elohim, dem Gott der Schöpfung steht, sondern zu Jehovah, welcher in 1 Mos. 2 und 3 sich offenbart und die Heilsgeschichte des menschlichen Geschlechtes oder das Reich Gottes stiftet und leitet. Es sind also die „Menschenkinder", deren Jehovah sich annimmt, und aus denen Er trotz ihrer Schwäche die Macht jenes seines Reiches herstellt (Ps. 8). Denn gerade als des schwachen „Weibessamens" nimmt Er sich derselben an

und führt durch sie den großen Kampf des Lichtes mit der Finsternis, des Menschlichen wider das Tierische, des Göttlichen wider das Dämonische bis zu jenem Höhepunkt des Sieges, da der Führer der Menschensöhne auf den Wolken des Himmels erscheint in Macht und Herrlichkeit und das Reich des Himmels und der Ewigkeit aufrichtet (Dan. 7). Diesen Anfangs- und Endpunkt des Reiches Gottes auf Erden hat Jesus in dem Namen „der Menschensohn" zusammengefaßt, wie er denn — nach Ausweis von Kap. 4 — solche Ausgangs- und Zielpunkte in seinen Anlehnungen an das Alte Testament zusammenzufassen pflegt. Zwischen jenen Endpunkten nun bewegt sich die Geschichte des Reiches Gottes. Damit ist zugleich die Arbeit der „Knechte Jehovahs" gegeben. Sie kommen hier alle in Betracht, die Streiter des Lichtes wider die Finsternis, von jenen Säuglingen oder Unmündigen an (Ps. 8; vgl. Mk. 10, 13 ff.) bis zu jenen Helden und Großen im Reiche Gottes, welche als Propheten, Priester und Könige ihr Blut vergossen haben, von Abel an dem Gerechten bis zu jenem Zacharias, den die Prophetenmörder getötet haben zwischen Tempel und Altar (Matth. 23, 35; 1 Mos. 4; 2 Chron. 24). Alle die um Jehovahs willen gearbeitet haben im Dienste des Reiches Gottes, alle von dem geringsten an bis zu jenem letzten und größten aller „vom Weibe geborenen" (Matth. 11, 11), sie alle bilden die große Heerschar, welche Jesus als seine Vorläufer und Typen ansieht, deren geschichtliche Weissagung er erfüllen muß.

Jener Dienst im Reiche Gottes, wie er sich in Jesu erfüllt, wird von ihm als rettende und heilende Thätigkeit, als die Arbeit des Hirten und Arztes bezeichnet in dem Wort: „des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist" (Lk. 19, 10). Mit solcher Thätigkeit erscheint dann aufs engste verknüpft das Leiden und Sterben eben in diesem Dienste. Wie der Menschensohn zu dieser Arbeit gekommen ist, ist er auch gekommen, seine Seele als Lösegeld für viele hinzugeben (Mk. 10, 45), und so „muß" jenes Leiden über ihn kommen (8, 31 u. s. w.). Auf Grund dieser Thatsache hat er aber wiederum „die Gewalt", Sünden zu vergeben; das heißt zugleich: von allem Übel zu erlösen oder das Verlorene zu retten (2, 10. 11. 12). Diese seine Sendung bezieht sich nun nicht mehr bloß auf die verlorenen Schafe des Hauses Israel, sondern auf die ganze Welt. „Der Menschensohn ist der Säemann, der Acker die Welt" (Matth. 13, 37. 38; vgl. 8, 11). Der Same ist das Wort vom Kreuz oder von der Vergebung der Sünden. Jene Verbindung von Vergebung der Sünden und Aufhebung alles Übels oder Erhebung in ewiges Leben und Seligkeit bestätigt auch die Verknüpfung der beiden Befugnisse oder Gewalten, welche das Markusevangelium in seinen beiden ersten Aussagen dem Subjekt Menschensohn zuschreibt. Der die Gewalt hat, Sünden zu vergeben, ist auch Herr des Sabbats (2, 10. 27); d. h. er erfüllt denselben als die Weissagung seligen

Lebens.[1]) Dann ist es auch nicht zu verwundern, daß der Menschensohn endlich am Ende der Zeiten mit den Wolken des Himmels kommen wird, um die Neuordnung der Dinge oder das Reich der Himmel auf Erden in vollkommener Weise herzustellen (Mk. 14, 62; vgl. Matth. 13, 41).

So ist der Menschensohn die Zusammenfassung und Erfüllung aller im Alten Testament nebeneinanderstehenden und sich ergänzenden Ämter im Reiche Gottes, des Hirten, Arztes, Priesters, aber auch des Opfers, des Propheten, des Königs und Richters. Das Alte Testament kennt keine scharfe Trennung dieser Ämter. Moses ist Prophet und König oder Richter, wie er anfangs auch Priester ist (2 Mos. 24). Von der Vereinigung des Königtums und Priestertums redet Ps. 110; von der persönlichen Einheit des Arztes und des Opfers, des Priesters und des Opfers Jes. 53, 5. 10 ff. Das Alte Testament ist eben kein System noch Schulbuch, sondern die Sammlung geschichtlicher Urkunden, welche das Leben widerspiegeln. So tritt denn auch Jesus auf und beweist sich als Hirten, Arzt, als Prophet und Lehrer, als König und Richter seines Reiches, als Priester und Opfer in lebendiger persönlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit. Und alle diese Thätigkeit, all dieses Leiden, seinen „Dienst" (Matth. 20, 28) hat er an den Namen „Menschensohn" geknüpft, sofern derselbe der Menschensohn Jehovahs ist, d. h. der Mensch, wie er als der vollkommene Knecht Jehovahs im Reiche Gottes thätig sein soll.

Sind wir hiemit dem Inhalt und der Bedeutung des Namens „der Menschensohn" näher gekommen, so sind wir nicht etwa der Lösung des Rätsels derjenigen Person, die ihn führt, näher gekommen, sondern Inhalt und Umfang dieses Problems hat sich uns nur deutlicher dargestellt. Soweit von einer Lösung desselben die Rede sein kann, kann sie nur auf einem anderen Gebiete gesucht werden, wie es die letzten Worte obigen Zusammenhanges andeuten, in der Beziehung des Menschensohnes zu Jehovah, oder durch die Zurückführung des Namens „Menschensohn" auf den Namen „Gottessohn".

Ehe wir mit diesem Ausblick auf ein letztes Kapitel endigen, sei hier noch ein Rückblick auf ein früheres gestattet. Es gilt die Verknüpfung des vorliegenden mit der Ausführung von dem Lehren Jesu in Gleichnissen. Da aber der Name „Menschensohn" nur eine eigentümliche Zusammenfassung des Alten Testamentes ist, so gilt es eine besondere Verknüpfung von Kap. 3 und 4 oder von Natur und Altem Testament. Indem wir von dem Worte: „Der Säemann ist der Menschensohn" (Matth. 13, 37) ausgehen, sehen wir uns in den Zusammenhang des Gleichnislehrens Jesu und auf das Gebiet der Natur versetzt. Eben dahin würde uns auch die Bemerkung führen, daß der Menschen-

[1]) Vgl. Lk. 4, 18. 19 und Kap. 5.

16, 13; Lk. 7, 34) — daher denn die Feindschaft gegen den Menschensohn, solange sie auf Verkennung beruht, auch der Vergebung teilhaftig werden kann (Matth. 12, 32; Lk. 12, 10) —, so unverkennbar und unentrinnbar, weil in richterlicher Macht und göttlicher Herrlichkeit — wie schon Daniel geschrieben — wird die „Offenbarung des Menschensohnes" stattfinden (Lk. 17, 24. 26. 30; Matth. 24, 27. 37. 39). Folgt daraus nur Schrecken für die ungläubige Welt (vgl. Lk. 18, 8), so fordert solches Kommen doch auch von den Reichsgenossen stetige Wachsamkeit und Aufmerken auf die Zeichen der Zeit (Matth. 24, 44; Lk. 12, 40; 21, 36).

Es sind nur noch wenige dem einen von beiden oder auch beiden Evangelisten eigentümliche Stellen übrig. Wenn Lk. 22, 48 Jesus den Verräter fragt: „Judas, mit einem Kusse verrätst Du den Menschensohn?", so liegt allerdings der Nachdruck auf dem Worte „mit einem Kusse"; aber auch der Name Menschensohn hat hier seine volle und beabsichtigte Bedeutung. Den des Judas Mitjünger als den Christus erkannt haben, dem widerfährt jetzt des Jüngers Verrat. Auch das geschieht eben dem Menschensohn nicht gegen Gottes Willen, sondern gemäß der Weissagung, aber nun erfüllt sich auch an Judas jenes Wort: wehe dem Menschen, durch den er verraten wird (vgl. 22, 22).

Und nun sind nur noch zwei wichtige Stellen im Gebiete der Redensammlung übrig, welche uns noch eingehender beschäftigen sollen. Es ist das schon mehrfach berührte Wort vom Zeichen des Propheten Jona (Matth. 12, 40; Lk. 11, 30) und die dem Matthäusevangelium eigentümliche Auslegung des Gleichnisses vom Säemann, wonach der Säemann der Menschensohn ist (Matth. 13, 37. 41). Der Inhalt dieser Worte wird es berechtigt erscheinen lassen, daß wir darauf unsere Schlußbetrachtungen gründen.

5.

Indem wir zunächst das Wort vom Zeichen des Propheten Jona noch einmal ins Auge fassen, kehren wir damit zum Anfang unserer neutestamentlichen Untersuchungen über den Inhalt des Namens „Menschensohn" zurück. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß Jesus in jenem Wort vom Zeichen des Jona seinen Gegnern dem Inhalte nach dasselbe verkündigen will, was er seinen Jüngern in jener dreifachen Ankündigung über Leiden, Sterben und Auferstehung des Menschensohnes offenbart. Daß dem so ist, möchte schon die Betonung der Dreizahl von Tagen beweisen, wie sie in der Erzählung von Jona begegnet, Matth. 12, 40 auftritt und in der Leidensverkündigung (Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33) beharrlich wiederkehrt (womit noch zu vergl. Mk. 14, 58; Joh 2, 19). Wenn man hier meinen sollte, diese Zeitbestimmung sei unmöglich von Bedeutung, so kommt es eben auf occidentalische Reflexionen solcher Art nicht an, sondern allein auf die Frage, was der Gedanke Jesu gewesen sei.

Ehe wir aber auf den Inhalt der Worte Jesu eingehen, erfordert die dreifache Verschiedenheit der synoptischen Berichte eine kurze kritische Untersuchung. Die Frage löst sich für denjenigen leicht, der die verschiedene Leserschaft und die dadurch bedingte Eigentümlichkeit der Evangelien in Betracht zieht.

Das Markusevangelium, welches seinen Lesern selten das schwierigere Verständnis solcher Worte Jesu zumutet, die sich auf das Alte Testament zurückbeziehen, hebt nur hervor, daß Jesus den Pharisäern ein Wunderzeichen zu geben verweigert habe (8, 12). Sie forderten eben ein Zeichen vom Himmel her, dem gegenüber der Glaube unnütz gewesen wäre. Dem widerspricht es nun nicht, wenn Lukas und Matthäus ein Wort Jesu berichten, welches jenen ein Zeichen zugesteht, ja verheißt. Das wird ein Zeichen sein, wie es ihrem Wunsch und Begriff schlechterdings nicht entspricht, dagegen desto besser der Art und dem Wesen Gottes (vgl. übrigens Jes. 7). Während nun Lukas aus den Worten Jesu hervorhebt, was sich auf die subjektive Seite, nämlich den Glauben und das Wort bezieht, und so seinen heidenchristlichen Lesern das Verständnis Jesu vermittelt, kann Matthäus von seinen judenchristlichen Lesern, welche das Buch Jona kennen, auch ein tieferes Eindringen in die weissagende Bedeutung des Geschickes des Propheten fordern.

So versuchen wir es, dem Gedankeninhalt des einsam unter den prophetischen Schriften dastehenden Buches näherzutreten, wie er sich dem Bewußtsein Jesu dargestellt haben muß, wenn dieser sich veranlaßt sehen konnte, den Ausgang seines Lebens eben denen, in welchen er die Urheber seines bevorstehenden Todes erkannte, als Zeichen Jona, des Propheten, vor Augen zu stellen. In dieser Untersuchung stört uns aber die Ungunst oder gar Verachtung, unter welcher das genannte Buch bei der modernen Wissenschaft zu leiden hat, wenig. Wenn es nicht genügte, daß Jesus selbst ihm so hohen Wert beigelegt hat, so könnten wir uns auf Luther berufen, der es durch eine treffliche Erklärung verherrlicht, und auf Hamann, der es neben dem Buch Ruth als sein Lieblingsbuch im Alten Testament erklärt hat. Andrerseits treten wir einer falschen Wertschätzung dieses Buches entgegen, welcher es auf die äußerliche Geschichtlichkeit seiner Erzählung ankommt. So wenig das Buch Hiob in Bezug auf die Geschichtlichkeit solcher Vorgänge, wie sie Hiob 1, 13—19 vorgeführt werden, sich einer Prüfung zu unterwerfen hat, so wenig kümmert sich das Buch Jona um gewisse naturwissenschaftliche Fragen. In dieser Beziehung darf man Jona den Poeten unter den Propheten nennen.

Gehen wir nun auf den Inhalt ein, so hat derselbe seinen Mittelpunkt nicht sowohl in der wunderlichen Geschichte des Propheten selbst, als vielmehr in dem Bekenntnis desselben, aus welchem erst das befremdliche Verhalten des Propheten und dann auch sein Ergehen verstanden werden kann. Warum wollte der Prophet vor Jehovah nach Tharsis fliehen und sich der Bußpredigt

an Ninive entziehen? Weil er wußte, daß Jehovah gnädig und barmherzig, langmütig und groß an Güte sei und sich des Übels reuen lasse (4, 2; vgl. Exod. 34, 6 ff.). Das ist nun, wie später noch näher gezeigt werden wird, der eigentliche Mittelpunkt der Gottesoffenbarung des Alten Testamentes überhaupt und zunächst des Gesetzes. Es zeigt sich aber hier am Propheten, wie menschliche Schultern zu schwach sind, solches Gewicht göttlicher Gnadenoffenbarung zu tragen; und Gott muß mit dem Propheten wunderbare Wege gehen, um das Samenkorn, das er schon durch Mose hat pflanzen lassen, einen neuen Wachstumstrieb machen zu lassen. Allerdings kann man auch an diesem Verhältnis erkennen, wie eng in der Betrachtung Jesu Gesetz und Propheten verbunden gewesen sind.

Es weiß nämlich Israel seit Mosis Zeiten, daß Jehovah gnädig und barmherzig ist, und dennoch weiß es Israel nicht. Das Volk und seine Propheten können die Größe, die Höhe und Tiefe dieses Schatzes der Barmherzigkeit Gottes nicht ermessen. Darum muß sich Jehovah, der Gott Israels und seiner Propheten, aufmachen und durch eine neue Offenbarung den Schatz seiner alten Offenbarungen erkennbar und wirksam werden lassen (vgl. Matth. 13, 52). Das geschieht in einseitiger und unvollkommener Weise und auf dem Wege eines poetischen Bildes durch das, was uns das Buch Jona erzählt, es geschieht in vollkommener Weise und auf dem Wege der allerrealesten Geschichte in Christo Jesu, welcher Gesetz und Propheten erfüllt.

Nun handelt es sich aber um einen doppelten Gesichtspunkt bezüglich der Barmherzigkeit Jehovahs, den Umkreis und die Ausdehnung derer, die sie erfahren sollen, und die Art und Weise oder auch die Mittel, durch welche sie sich selbst vollzieht.

Als Jehovah ist Gott der Gott Israels und der Heilsgeschichte, welche sich in Israel begibt. Und damit ist Jehovahs Offenbarung auf Israel beschränkt. Während die Heiden wohl von Elohim, dem Gott der Naturoffenbarung wissen, haben sie von Jehovah keine Ahnung. Sie können wohl eine Ahnung von der Größe und Macht des Schöpfers haben, denn die Himmel erzählen die Ehre Gottes auch für die Heiden. Aber wie Gott zu dem einzelnen Menschenkind stehe, was Er mit ihm vorhabe, welchen Willen und Gesinnung Er gegen mich und dich habe, das wissen die Heiden so wenig, daß sie sogar als den Ausbund von Erkenntnis Gottes den Satz erachtet haben: die Gottheit sei neidisch. Nur in Israel kann man wissen und weiß man, daß Gott, nämlich Jehovah, barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Güte ist, ja daß Er sich wie ein Vater über die erbarmt, die Ihn fürchten (Ps. 103; Exod. 34). Nun kommt aber die Zeit, in der auch die Heiden Jehovah und seine Barmherzigkeit kennen lernen sollen. Und das Buch Jona enthält eine der herrlichsten Weissagungen des Alten Testamentes

von der Predigt Jehovahs, des Gottes der Barmherzigkeit, nicht nur an Ninive, sondern an die Heiden auch der Enden der Erde. Daß nun die Barmherzigkeit Jehovahs sich über die Grenzen Israels erstrecke, das wollte dem Propheten nicht in den Sinn. Am liebsten hätte er sich gar nicht um die Heiden gekümmert, höchstens war er bereit, ihnen den Zorn Gottes und das Verderben anzukündigen (1,3; 4,1); denn freilich ihre Werke waren sehr böse (1,2). Erbarmt sich aber Gott trotzdem der Heiden, sofern sie Buße thun, so hat ja Israel, das Volk Gottes, vor den Heiden keinen Vorzug; so gilt nicht Abstammung von Abraham, noch Beschneidung, noch Gerechtigkeit der Werke, sondern allein die Gnade Gottes. Dieser herrliche Inhalt ist es, der für Luther unser Buch so wertvoll machte, und dieser Inhalt würde es rechtfertigen, dem Buche den Namen „das Evangelium unter den Propheten" zu geben, wie man längst den Jesaia den Evangelisten unter den Propheten genannt hat.

Bedarf denn aber nur die Heidenwelt der Barmherzigkeit Gottes? An der Person des Jona wird uns zunächst gezeigt, wie das Volk Israels, dessen Vertreter er ist, erst recht den Willen Jehovahs übertritt, sofern von ihm gilt, daß der Knecht, der seines Herrn Willen kennt und ihn nicht thut, doppelter Streiche wert ist. Bedarf also alle Welt der erbarmenden Gnade Jehovahs, so treten wir damit an die Hauptfrage heran, auf welchem Wege Gott ihr dieselbe verschaffen werde. Denn wenn auch Jona an seiner Person die Sündigkeit des Volkes Gottes erkennen läßt, so kommt er doch vor allem als Prophet, d. i. als Diener und Vertreter Gottes und als Vermittler des Heils in Betracht. Damit aber treten wir erst an das letzte Geheimnis unseres Buches heran. Das stellt sich uns nun zunächst in folgendem wundersamen Widerspruch vor Augen. Es gilt Gott, durch seinen Propheten der gottlosen Heidenstadt die Strafe für ihre Sünden anzuzeigen, und zwar den baldigen Untergang. Statt dessen kommt es dahin, daß Ninive unbehelligt bleibt, dagegen der Prophet und Knecht Gottes dem Untergang übergeben wird. So sehen wir hier einen Vorgang, der zunächst das Gegenteil des Wortes von der Allmacht Gottes darstellt: So Er gebeut, so geschiehts; so Er spricht, so steht es da. Das ist nun eben ein Stück aus der Offenbarung Jehovahs, des Gottes der Heilsgeschichte, im Unterschiede zu dem Gesamtgebiete der Naturoffenbarung Gottes, des Schöpfers. Nur auf dem ersteren Gebiete, da Gott als Jehovah seinen Willen kundgethan hat und in ein persönliches Verhältnis zu seinem Volke getreten ist, kann dem Willen Gottes in solcher Weise widersprochen werden; während auf dem Naturgebiete der Wille Gottes geschieht und dies insofern auch von der Heidenwelt gilt, als ihre Sünde in Ermangelung des Gesetzes nicht in Anrechnung kommt (Röm. 5,13). Der Triumph göttlicher Barmherzigkeit und Weisheit besteht nun darin, daß in dem unter-

liegenden und mißachteten Willen Gottes und durch den Gott zuwiderhandelnden und sieghaften bösen Willen des Menschen gerade der heilige und barmherzige Wille Gottes zum vollkommenen Sieg hindurchdringe.

In der Geschichte des Jona liegt die Sache aber folgendermaßen. Jona soll der Stadt Ninive Buße predigen und den Untergang drohen. Aber es ist wahrscheinlich, daß die stolze Heidenstadt den jüdischen Propheten verachten werde; trat doch auch dem Apostel Paulus der Stadt Rom gegenüber die Versuchung nahe, sich des Evangeliums zu schämen. Solche Verachtung auf sich zu nehmen, war aber dem Jona ebensowenig genehm, als zu dem Ende Ninive Buße zu predigen, daß die Stadt sich bekehre und Gottes Barmherzigkeit erfahre (Jona 3, 10; 4, 1). Vielleicht darf man Jonas Gedanken so auslegen: er flieht vor Jehovah, weil er der Alternative entgehen will: entweder von Ninive verachtet zu werden — dann wird freilich Ninive dem Untergange verfallen —, oder Ninive mit Erfolg Buße zu predigen, dann kennt er Jehovahs Barmherzigkeit, und Ninive wird gerettet. Da Jona keines von beiden will, so weigert er sich, dem Willen Gottes zu gehorchen, und begibt sich, statt landeinwärts und gen Sonnenaufgang, auf das Meer, um sich an der äußersten Küste des Westens vor Jehovah zu verbergen, der in seinem heiligen Tempel wohnt (3, 5. 8) und die Augen seiner Barmherzigkeit auf Ninive gerichtet hat. Das ist die Klugheit eines Propheten Gottes. Solcher Klugheit aber lacht oder spottet gar nur der, der sein eigen Herz nicht kennt und keine Erfahrung von der Führung der Kinder Gottes hat. Denn so gewiß es Kinder der Menschen gibt, die zuweilen oder oft glauben, klüger als ihre Eltern zu sein, so gewiß gibt es Kinder Gottes, die zuweilen ihren eigenen Weg, d. i. den Weg nach Tarsis dem nach Ninive vorziehen. Der Wille Gottes aber geschieht, wie Hamann einmal sagt, wenn unser eigener Wille zerbrochen wird.

Indem so Jona dem Willen Gottes zuwiderhandelt und in entgegengesetzter Richtung seinen Weg wählt, vollzieht sich gerade dadurch der Wille Gottes. Denn nun bereitet sich Gott auf diesem von Jona erwählten Wege den Propheten und das Rüstzeug, welches den Barmherzigkeitswillen Gottes an Ninive zur Ausführung bringt. Denn nur durch solche Todes- und Lebenserfahrung, wie sie Jona gemacht hat, ist er zu dem Bußprediger geworden, der Ninive überwindet. Anders wird Jesu Wort nicht zu verstehen sein, daß Jona seiner Person nach, nicht bloß seine Predigt den Niniviten zum Zeichen geworden sei (Lk. 11, 30). Er hat nämlich durch sein wunderbares Erlebnis zu Gunsten der Niniviten in besonderer Weise erfahren müssen, daß der Gott ungehorsame Mensch dem Tode verfallen sei, aber wiederum, daß in der Tiefe des Meeres und im Tode die Barmherzigkeit Gottes lebendig sei für den Glauben. Denn wenn auch Jona mit seiner nachfolgenden Bußpredigt nicht die Rettung der Niniviten beabsichtigt, so ist es doch unmöglich, daß der-

selben der Geist und die Kraft seines eigenen Bußgebetes in der Tiefe des Meeres gefehlt hätte. Denn aus derselben Erfahrung, aus welcher Jona den Mut und die Kraft schöpfte, der weltbeherrschenden Stadt den Untergang anzukündigen, haben die Niniviten den Mut des Glaubens an die Barmherzigkeit Gottes geschöpft (3, 9).

Wenden wir uns nun zu der anderen Hälfte des Wortes: „Wie Jona den Niniviten zum Zeichen ward, so wird auch des Menschen Sohn diesem Geschlechte zum Zeichen werden". Da möchte einem freilich leicht über der Unähnlichkeit die Ähnlichkeit zu entschwinden drohen. Sagt doch Jesus selbst: Hier ist mehr denn Jona. Dennoch muß auch jenes Wort sein Recht haben.

Vor allem versteht sich von selbst, daß Jesus sich bewußt gewesen ist, nicht Jonas Nachfolger durch Ungehorsam gegen den gnädigen Willen Jehovahs geworden zu sein. Denn er ist der, welcher gesagt hat: „Des Menschen Sohn ist gekommen, nicht, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe seine Seele als Lösegeld für Viele"; und „des Menschensohn ist gekommen, zu suchen was verloren ist" (Matth. 20, 28; Lk. 19, 10). Kommt Jona durch eigene Schuld in Not und Tod, so kommt Jesus gerade darum in Leiden und Tod, weil er die Verkörperung und der vollkommene Vollzug eben jenes gnädigen Willens Jehovahs ist, die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu suchen. Hat er doch nicht einmal den Pharisäern dadurch Anstoß gegeben, daß er Israel zu Gunsten der Heiden versäumt hätte. Es genügte, daß er der Zöllner und Sünder, die doch auch Abrahams Söhne, Freund war, um ihn in den Tod zu bringen. Weil Jesus dem unbarmherzigen und darum von Jehovah getadelten Jona unähnlich, dagegen dem barmherzigen Jehovah ähnlich ist, darum wird er von den Juden getötet werden. — Ist Jesus dem Jona unähnlich, so sind auch die ihn in den Tod bringen, jenen Schiffern unähnlich genug. Während diese Heiden sich fürchten, unschuldig Blut und den Knecht eines fremden Gottes umzubringen (Jona 1, 14), eilt man in Israel, des Propheten, mächtig in Thaten und Worten, sich zu entledigen, als ob damit das Schiff des jüdischen Staates und Volkes im Sturme jener Zeit gerettet sei, und nimmt verstockten Sinnes sein Blut auf sich, wiederum den Heiden die Scheu vor dem unschuldigen Blute überlassend (Matth. 26, 19. 24. 25). Die Heiden hatten Erbarmen mit dem Propheten, der seine Schuld bekannte und seine Strafe forderte, die Juden waren erbarmungslos gegen den, der sich nur geweigert hatte, Messias im gottlosen und egoistischen Sinne der Pharisäer zu sein, vielmehr nichts anderes als die vollkommene Offenbarung der Barmherzigkeit Jehovahs hatte sein wollen, welche selbst den eigentlichen Inhalt des Gesetzes und der Propheten bildet (Exod. 34, 6 ff.; Ps. 103, 8; Jon. 4, 2; vgl. Matth. 5, 17; 11, 13).

Indem nun aber die gottlose Welt jene Offenbarung Gottes zur Rettung

der verlorenen Welt hindern, ja vernichten will, muß sie vielmehr Gotte priesterlichen Dienst zum Vollzug jener Offenbarung thun, wie jene Schiffer den Knecht und Propheten Gottes nicht umbringen, sondern vielmehr zubereiten. Was irgend der Art in Gesetz und Propheten einem Knechte Gottes begegnet ist, sei es einem Joseph, sei es einem Jona, das findet jetzt als unvollkommenes Vorbild in dem Ergehen Jesu seine vollkommene Erfüllung. Denn erst durch das, was Jesu von seinen Hassern geschieht, kommt es zu der vollkommenen Offenbarung Jehovahs als des Gottes der Barmherzigkeit und damit zur wahren Erfüllung von Gesetz und Propheten. Der Hoheprieſter Kaiphas ists, der vermöge seines Amtes Jesum zum großen Versöhnungsopfer nicht bloß für Israel, sondern die ganze Welt zu bereiten, ihm als Lamm Gottes thun muß, wozu es bestimmt ist.

Doch auf diesen heiligen und seligen Inhalt des Zeichens Jonä haben wir hier nicht näher einzugehen, das wird Sache des folgenden Kapitels sein. Sofern es sich hier eben um das „Zeichen" handelt, gilt es zunächst die äußere Erscheinung und das Wunderbare, Befremdliche und Unerwartete derselben. Denn „diesem argen und ehebrecherischen Geschlecht" wird das Zeichen gegeben, dessen seligen Inhalt die Gläubigen zu genießen haben. Was ist nun das? Das ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit, welche aus der Schwäche, der Schmach und dem Tode hervorgehen nicht bloß für die Gläubigen, sondern auch für die Ungläubigen. Das Zeichen Jonä für das ungläubige Judenvolk ist die große Thatsache, welche in sich selbst nicht eine einmal abgeschlossene und abgethane, sondern eine immer neue, lebendige und wachsende ist, nämlich daß gerade die That, durch welche die Feinde Jesum als den Messias unmöglich zu machen glaubten, den ewigen Quell der Heilspredigt geschaffen hat, welche ein Ninive nach dem anderen und endlich die ganze Heidenwelt zur Buße ruft. Das ist noch jener ersten Generation, die Jesum ans Kreuz geschlagen hat, in der mächtigsten Weise vor Augen gestellt worden durch den Apostel Paulus, welcher dem Evangelium den Namen „das Wort vom Kreuz" gegeben und als der neutestamentliche Prophet Jona die Bußpredigt nach dem Ninive seiner Zeit getragen hat. Die große Heidenmission, welche seitdem in der Kirchengeschichte als Fortsetzung jener Thatsache sich vollzieht, ist nun das bleibende und wachsende „Zeichen Jonä", welches unablässig an das Herz des „argen und ehebrecherischen" Volkes klopft, nämlich des Volkes, welches einst Prophet und Priester der Menschheit gewesen und durch den Abfall von Gott zum Mammon (Matth. 6, 24) der Schacherer und Wucherer der Menschheit geworden ist.

Übersehen wir darum über dem Gegensatz des „Zeichen Jonä" zu dem „Zeichen vom Himmel", welches die Pharisäer begehrten und welches doch erst am Ende des Äon erscheinen wird (Matth. 24, 30; 26, 64; vgl. Dan. 7, 13),

nicht die Verwandtschaft dieser beiden „Zeichen des Menschensohnes". Auch das „Zeichen Jonä" ist eine Erscheinung göttlicher Kraft und göttlichen Lebens, aber noch gegeben zum Heil der Ungläubigen, weil eine Bußpredigt. Wenn das Zeichen des Propheten Daniel erscheint, dann ist es zur Buße zu spät. Und so kommt es nun wesentlich auf folgenden Gegensatz an. Wie die Mörder Jesu nicht wissen was sie thun, so wissen sie auch nicht was sie bitten. Würde ihre Forderung des Zeichens vom Himmel her, d. i. des Zeichens, durch welches der Menschensohn gemäß dem Propheten Daniel sich als Herrscher und Richter einst offenbaren wird, gewährt werden, so wäre auch ihr Gericht und ihre Verdammung schon da. Statt dessen wird ihnen das „Zeichen Jonä" gegeben und damit die Buße und das Heil noch offen gehalten. Ja indem sie sich hernach des Propheten und Messias zu entledigen suchen werden, gilt in der That: sie wissen nicht, was sie thun. Denn sie bereiten sich und aller Welt damit ihr Oster- und Opferlamm und dadurch den wahren Christus, wie sie als das „arge und ehebrecherische Geschlecht" ihn nicht haben wollten, ohne welchen aber doch das Reich Gottes nicht kommen kann.

Indem nun aber in Kraft des in den Tod gegebenen „Menschensohnes", d. i. des wahren Christus, die große Bußpredigt die Welt überwindet und ihre Knie beugen lehrt vor dem Gekreuzigten, wächst das „Zeichen Jonä" immer mehr hinan dem „Zeichen des Menschensohnes" im Sinne des Propheten Daniel entgegen. Hat nämlich die Bußpredigt ihr Ziel und Ende erreicht, so ist die Zeit da, daß der „Menschensohn", der bis dahin als Erlöser im Wort gekommen ist, nun erscheine als der Weltrichter auf den Wolken des Himmels in großer Kraft und Herrlichkeit.

6.

Der Begriff „Menschensohn" kommt für Jesus nicht im rein menschlichen oder natürlichen Sinne des Wortes in Betracht, obwohl er ihn in diesem Sinne kennt und gebraucht (Mk. 3, 28). Ja er geht auch nicht von dem aus, was 1 Mos. 1 über das Menschenwesen berichtet. Hier erscheint vielmehr der Mensch als göttliches Ebenbild, d. i. als Sohn Gottes (1 Mos. 1, 26 ff.; 5, 1. 3). Vielmehr ist Jesus in der Bildung jenes Begriffs von dem Inhalte des dritten Kapitels der Genesis ausgegangen. Da handelt es sich um den Weibessamen, der den Kampf mit der Schlange zu führen hat, oder um denjenigen Teil der Menschheit, der nicht bloß in Beziehung zu Elohim, dem Gott der Schöpfung steht, sondern zu Jehovah, welcher in 1 Mos. 2 und 3 sich offenbart und die Heilsgeschichte des menschlichen Geschlechtes oder das Reich Gottes stiftet und leitet. Es sind also die „Menschenkinder", deren Jehovah sich annimmt, und aus denen Er trotz ihrer Schwäche die Macht jenes seines Reiches herstellt (Ps. 8). Denn gerade als des schwachen „Weibessamens" nimmt Er sich derselben an

und führt durch sie den großen Kampf des Lichtes mit der Finsternis, des Menschlichen wider das Tierische, des Göttlichen wider das Dämonische bis zu jenem Höhepunkt des Sieges, da der Führer der Menschensöhne auf den Wolken des Himmels erscheint in Macht und Herrlichkeit und das Reich des Himmels und der Ewigkeit aufrichtet (Dan. 7). Diesen Anfangs- und Endpunkt des Reiches Gottes auf Erden hat Jesus in dem Namen „der Menschensohn" zusammengefaßt, wie er denn — nach Ausweis von Kap. 4 — solche Ausgangs- und Zielpunkte in seinen Anlehnungen an das Alte Testament zusammenzufassen pflegt. Zwischen jenen Endpunkten nun bewegt sich die Geschichte des Reiches Gottes. Damit ist zugleich die Arbeit der „Knechte Jehovahs" gegeben. Sie kommen hier alle in Betracht, die Streiter des Lichtes wider die Finsternis, von jenen Säuglingen oder Unmündigen an (Ps. 8; vgl. Mk. 10, 13 ff.) bis zu jenen Helden und Großen im Reiche Gottes, welche als Propheten, Priester und Könige ihr Blut vergossen haben, von Abel an dem Gerechten bis zu jenem Zacharias, den die Prophetenmörder getötet haben zwischen Tempel und Altar (Matth. 23, 35; 1 Mos. 4; 2 Chron. 24). Alle die um Jehovahs willen gearbeitet haben im Dienste des Reiches Gottes, alle von dem geringsten an bis zu jenem letzten und größten aller „vom Weibe geborenen" (Matth. 11, 11), sie alle bilden die große Heerschar, welche Jesus als seine Vorläufer und Typen ansieht, deren geschichtliche Weissagung er erfüllen muß.

Jener Dienst im Reiche Gottes, wie er sich in Jesu erfüllt, wird von ihm als rettende und heilende Thätigkeit, als die Arbeit des Hirten und Arztes bezeichnet in dem Wort: „des Menschen Sohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist" (Lk. 19, 10). Mit solcher Thätigkeit erscheint dann aufs engste verknüpft das Leiden und Sterben eben in diesem Dienste. Wie der Menschensohn zu dieser Arbeit gekommen ist, ist er auch gekommen, seine Seele als Lösegeld für viele hinzugeben (Mk. 10, 45), und so „muß" jenes Leiden über ihn kommen (8, 31 u. s. w.). Auf Grund dieser Thatsache hat er aber wiederum „die Gewalt", Sünden zu vergeben; das heißt zugleich: von allem Übel zu erlösen oder das Verlorene zu retten (2, 10. 11. 12). Diese seine Sendung bezieht sich nun nicht mehr bloß auf die verlorenen Schafe des Hauses Israel, sondern auf die ganze Welt. „Der Menschensohn ist der Säemann, der Acker die Welt" (Matth. 13, 37. 38; vgl. 8, 11). Der Same ist das Wort vom Kreuz oder von der Vergebung der Sünden. Jene Verbindung von Vergebung der Sünden und Aufhebung alles Übels oder Erhebung in ewiges Leben und Seligkeit bestätigt auch die Verknüpfung der beiden Befugnisse oder Gewalten, welche das Markusevangelium in seinen beiden ersten Aussagen dem Subjekt Menschensohn zuschreibt. Der die Gewalt hat, Sünden zu vergeben, ist auch Herr des Sabbats (2, 10. 27); d. h. er erfüllt denselben als die Weissagung seligen

Lebens.[1]) Dann ist es auch nicht zu verwundern, daß der Menschensohn endlich am Ende der Zeiten mit den Wolken des Himmels kommen wird, um die Neuordnung der Dinge oder das Reich der Himmel auf Erden in vollkommener Weise herzustellen (Mk. 14, 62; vgl. Matth. 13, 41).

So ist der Menschensohn die Zusammenfassung und Erfüllung aller im Alten Testament nebeneinanderstehenden und sich ergänzenden Ämter im Reiche Gottes, des Hirten, Arztes, Priesters, aber auch des Opfers, des Propheten, des Königs und Richters. Das Alte Testament kennt keine scharfe Trennung dieser Ämter. Moses ist Prophet und König oder Richter, wie er anfangs auch Priester ist (2 Mos. 24). Von der Vereinigung des Königtums und Priestertums redet Ps. 110; von der persönlichen Einheit des Arztes und des Opfers, des Priesters und des Opfers Jes. 53, 5. 10 ff. Das Alte Testament ist eben kein System noch Schulbuch, sondern die Sammlung geschichtlicher Urkunden, welche das Leben widerspiegeln. So tritt denn auch Jesus auf und beweist sich als Hirten, Arzt, als Prophet und Lehrer, als König und Richter seines Reiches, als Priester und Opfer in lebendiger persönlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit. Und alle diese Thätigkeit, all dieses Leiden, seinen „Dienst" (Matth. 20, 28) hat er an den Namen „Menschensohn" geknüpft, sofern derselbe der Menschensohn Jehovahs ist, d. h. der Mensch, wie er als der vollkommene Knecht Jehovahs im Reiche Gottes thätig sein soll.

Sind wir hiemit dem Inhalt und der Bedeutung des Namens „der Menschensohn" näher gekommen, so sind wir nicht etwa der Lösung des Rätsels derjenigen Person, die ihn führt, näher gekommen, sondern Inhalt und Umfang dieses Problems hat sich uns nur deutlicher dargestellt. Soweit von einer Lösung desselben die Rede sein kann, kann sie nur auf einem anderen Gebiete gesucht werden, wie es die letzten Worte obigen Zusammenhanges andeuten, in der Beziehung des Menschensohnes zu Jehovah, oder durch die Zurückführung des Namens „Menschensohn" auf den Namen „Gottessohn".

Ehe wir mit diesem Ausblick auf ein letztes Kapitel endigen, sei hier noch ein Rückblick auf ein früheres gestattet. Es gilt die Verknüpfung des vorliegenden mit der Ausführung von dem Lehren Jesu in Gleichnissen. Da aber der Name „Menschensohn" nur eine eigentümliche Zusammenfassung des Alten Testamentes ist, so gilt es eine besondere Verknüpfung von Kap. 3 und 4 oder von Natur und Altem Testament. Indem wir von dem Worte: „Der Säemann ist der Menschensohn" (Matth. 13, 37) ausgehen, sehen wir uns in den Zusammenhang des Gleichnislehrens Jesu und auf das Gebiet der Natur versetzt. Eben dahin würde uns auch die Bemerkung führen, daß der Menschen-

[1]) Vgl. Lk. 4, 18. 19 und Kap. 5.

sohn nach Lk. 19, 10 (vgl. 4, 23) zugleich Hirte und Arzt ist. So ist ja etwas Richtiges an der Behauptung Baurs, daß der Name Menschensohn aussage: Homo sum et nil humani a me alienum puto. Indem er sich zum Säemann, zum Hirten, zum Fischer (Mk. 1, 17) gemacht hat, ist er damit in die Reihe der Arbeiter eingetreten, die im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot essen (vgl. Matth. 8, 20), hat er sich auch der Naturordnung unterstellt, welche den Acker der adamitischen Menschheit trotz des guten Samens Dornen und Disteln tragen läßt (1 Mos. 3, 18 f.; Matth. 13, 7. 25). So eng schließt sich auch in dieser Beziehung Adam und der „Menschensohn" zusammen. — Indem aber der Menschensohn sich also mit der Naturordnung demütig zusammenschließt, erhebt er dieselbe, indem er ihr einen neuen Inhalt gibt, auf eine höhere Stufe, nämlich die Stufe des ewigen Lebens; wie das in Kap. 3 weiter besprochen worden ist. Hier heben wir nur hervor, daß das durch den Menschensohn als Säemann geschieht, sofern sein Same jenes sein Wort ist, von dem er gesagt hat, daß es nicht vergehen werde, wenn gleich Himmel und Erde vergehen werden (Mk. 13, 31). Der Säemann der natürlichen Menschheit hat sich in der schweren Arbeits- und Leidenszeit dieses Lebens nur mit der dunkelen und ungewissen Ahnung zu trösten vermocht, welche in dem scheinbaren Sterben, vielmehr aber Auferstehen des natürlichen Samenkorns die Weissagung eines jenseitigen Lebens findet, und die Hellenen haben diese Ahnung in ihren Mysterien gepflegt (vgl. 1 Kor. 15, 36 f.; Joh. 12, 20. 24). Der Menschensohn aber weiß sich als den Quell und Herrn des ewigen Lebens. Wir führen das mit kurzen Strichen aus, indem wir neben das Wort vom Säemann das andere stellen: „der Menschensohn ist Herr des Sabbats" (Mk. 2, 28). Der Sabbat der natürlichen Menschheit ist der Tod. Für den Frommen in Israel endete jede Arbeitswoche in Jehovah, dem Gotte des Lebens und des Friedens, welcher nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist. Israels Geschichte muß in jenem großen Sabbat endigen, von dem der Hebräerbrief redet. Wenn sich nun der Menschensohn den Herrn des Sabbats nennt, so sagt er, daß in ihm die ganze Weissagung dieser Jehovah-Einrichtung in Erfüllung gehe. Die Pharisäer freilich wollten ihn ebenso zum Knecht des Sabbats machen, wie sie einen Christus nur als Knecht und Jünger Davids haben wollten (Matth. 22, 41 ff.). Jesus aber, der Herr des Sabbats, weiß sich als den Schöpfer und Vollender jenes Lebens, auf das der Sabbat als ein Nachklang des Paradieses zurückweist und auf das Sabbat und Jobeljahr als Weissagungen vorwärts schauen (Lk. 4, 17 ff. 21).[1])

So stehen wir denn endlich vor der letzten Frage: Wer ist der Menschensohn, der solche Fülle des Lebens in sich schließt, der die Macht hat Sünden

[1]) Vgl. darüber Kap. 5, 2.

zu vergeben und von allem Übel zu erlösen? Es entspricht nicht dem Selbstbewußtsein Jesu, daß man zur Beantwortung dieser Frage bei dem Namen „Menschensohn" stehen bleibe und in demselben die letzte Quelle aller jener Ämter, Befugnisse und Kräfte suche, welche wir in jenem Namen vereinigt gefunden haben. Vielmehr führt uns das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern zu Cäsarea Philippi, wie es Matth. 16, 13 ff. berichtet wird, von dem Namen „Menschensohn" auf den Namen „Gottessohn". Wenn man einwenden wollte, daß in dieser Beziehung das Evangelium des Markus mit dem des Matthäus nicht übereinstimme, sofern ersteres an jener Stelle weder den Namen „Menschensohn" noch „Gottessohn" erwähne, so genügt zunächst Mk. 14, 61. 62, um die innere Übereinstimmung der beiden Evangelisten zu beweisen. Denn auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Christus, der Sohn des Hochgelobten sei, bestätigt dies Jesus mit dem Wort: „Ich bin es" und führt damit zuerst sein Thun und Lehren auf den dem Hohenpriester geläufigen Namen „Der Messias", dann aber diesen selbst auf seinen letzten Quell „den Sohn Gottes" zurück. Darin nämlich gehören die Namen „Messias" und „Menschensohn" zusammen, daß beide einen Beruf und eine Berufsthätigkeit und zwar, wie das mit diesem Begriff schon gegeben ist, bezüglich der Menschheit ausdrücken,[1]) nur daß der von Jesu gebildete Begriff „Menschensohn" der umfassendere ist. Beide Begriffe müssen daher, wenn es sich um die Zurückführung jener Berufsthätigkeiten auf ein Sein handelt, auf dem Namen „Gottessohn" beruhen. Denn dieser Name kann nichts anderes besagen, als die Herkunft von Gott und das damit gegebene Sein und Wesen.

Man darf sich hier nicht durch den nahe liegenden Gedanken irre machen lassen, daß ja doch die beiden Namen „Menschensohn" und „Gottessohn" ihrer Bildung und Ableitung nach zusammenfallen und daher auch ihrer Bedeutung nach einander entsprechen müßten. Diesem Gedanken folgt die dogmatische Auffassung, daß durch jene Namen die menschliche und göttliche Natur des Gottmenschen ausgesagt werde. Aber darüber konnte ja kein Zweifel sein, daß der, welcher sich „den Menschensohn" nannte, ein Mensch sei. Nicht seine menschliche Natur, sondern seine einzigartige Stellung innerhalb des Menschengeschlechtes und seinen auf die ganze Menschheit gehenden Beruf zeigte Jesus in jenem Namen an. Und nun war die letzte Frage, auf welchen Grund denn der Glaube an ihn, den Menschensohn, sich stütze. Die Antwort kann nur sein, „der Menschensohn" kommt von Gott her oder ist „der Gottessohn".

Diesem logischen Verhältnis entspricht das Auftreten der beiden Namen in den Reden Jesu. Der Name „Menschensohn", weil das offenbare Wirken

[1]) Siehe Kap. 6, 3.

und Ergehen Jesu, sein Berufsleben ausdrückend, ist die offenbare Selbstbezeichnung Jesu. Der Name „Gottessohn" ist das verborgene, aber notwendige und ewige Fundament, auf welchem die geschichtliche Offenbarung „des Menschensohnes" ruht. In dies unsichtbare Gebiet muß der Glaube eindringen, wenn er fest gegründet sein will (vgl. Matth. 16, 17). Was der Glaube an diesem Fundament der Offenbarung Jesu, „des Menschensohnes", habe und warum er dieses Fundamentes bedürfe, davon wird das letzte Kapitel dieses Buches handeln.

Wir folgen aber dem Gange des so wichtigen Gespräches Jesu mit seinen Jüngern zu Cäsarea Philippi (Matth. 16), welches von der Selbstbezeichnung Jesu „Menschensohn" zu dem Bekenntnis des Petrus vom „Gottessohn" hinanführt, um von Jesus selbst wieder zu dem Leiden und Sterben des Menschensohnes hinabgeführt zu werden (16, 13. 16. 21 ff.; vgl. Mk. 8, 31; 9, 12; 14, 21), — wenn wir erst in jene Tiefe hinabsteigen, in welche ihn sein Beruf als der Menschensohn führt; brachten uns doch bis an sie heran die Erörterungen über den Knecht Jehovahs und das Zeichen des Propheten Jona. Es wird sich zeigen, daß wir nur von jener Tiefe aus das Göttliche wahrhaft zu erkennen und zu verstehen im stande sind, wie man nur in der Nacht oder aus tiefem Brunnen die Sterne des Himmels erblicken kann. Darum mußte Petrus nach seinem Bekenntnis, daß Jesus der Sohn des lebendigen Gottes sei, in diese Tiefe hinabgeführt werden, damit er erst den wahren Inhalt seines eigenen Bekenntnisses verstehen lerne (Matth. 16, 23).

Siebentes Kapitel.

Das Lamm Gottes.

1.

Der Kranke will vom Arzte nicht Belehrung über sein Leiden, sondern Hilfe und Rettung. Denn Wissen ist nicht immer Macht, sondern zuweilen die ihrer selbst bewußte Ohnmacht. Ja, wenn Leben Hoffen heißt, so wird Wissen, dessen Inhalt Hoffnungslosigkeit ist, zum Tode. Darum ist zu wünschen, daß der Arzt, dessen Wissen oft solcher Art ist, noch ein anderes Leben kenne, in dem es keinen Tod gibt. Auch darin hat sich Jesus als den rechten Arzt bewiesen, daß er ohne viel Worte vollkommene Heilung brachte, wenn er sprach: Stehe auf und wandle, oder Deine Sünden sind Dir vergeben. Und so wird man eine Philosophie oder Theorie über den letzten Ursprung des Übels und der Sünde, also über jene Hauptfrage des Gnostizismus, in den Reden Jesu vergeblich suchen.

Wollte man andrerseits daraus schließen, daß aus dem Grunde unserer eigenen Spekulation keine Schranken gezogen seien, so würde man irren. So hoch sich auch Jesus über das Alte Testament erhebt, dennoch gilt auch für unsere Frage das Wort von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Das im Geiste Christi ausgelegte Alte Testament gibt die rechte Antwort auf die in dieser Beziehung aufgeworfenen Fragen, soweit dieselben mit Recht erhoben werden dürfen.

Der Tod sowenig wie die Sünde gehören nach Jesu Bewußtsein zur natürlichen Ausstattung der ursprünglichen Menschheit. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen (Matth. 22, 32). Wie der Schöpfer die ersten Menschen in eine unauflösliche Ehe geschaffen hatte und der Scheidebrief Mosis eine Herzenshärtigkeit zur Voraussetzung hat, die von anderswoher stammt, so kann der Bund der ursprünglichen Menschheit mit dem heiligen und lebendigen Gott nur ein heiliger und zu ewigem Leben geschlossener gewesen sein (19, 4 ff.). Wir werden das Wort „von Anfang an ist es nicht so gewesen“ (19, 8) im Sinne Jesu dahin verallgemeinern dürfen, daß der

gegenwärtige Zustand der Sünde, der Krankheit und des Todes nicht der uranfängliche gewesen sei. Vor dem Stande des verlorenen Sohnes geht her ein Kindesstand (vgl. Mk. 12, 1). Über den Sündenfall selbst aber hören wir Jesum nicht reden. Um nun zu wissen, wie er die alttestamentliche Erzählung verstanden habe, vermöchten wir nur etwa Schlüsse aus solchen Worten wie vom verlorenen Sohn zu machen. Wie große Vorsicht aber hier anzuwenden ist, braucht nicht betont zu werden.

Finden wir Jesum schweigsam über Anfang und letzten Ursprung der Krankheit, so hören wir ihn auch nicht, wie unsere Philosophie und Dogmatik wünschen möchte, in allgemeiner und umfassender Weise über das Wesen derselben vortragen. Jesus ist nicht einmal vornehmlich Bußprediger, sondern Heilsbringer und Seligmacher. In jener Beziehung gilt das Wort: „sie haben Mosen und die Propheten, laß sie die hören" (Lk. 16, 29; Röm. 3, 20). Und Gesetz und Propheten sind noch einmal lebendig geworden in dem Bußprediger Johannes, den Israel als den verheißenen Elias hätte anerkennen sollen.

Jesus wendet auch nicht, wie Paulus, einen allgemeinen Begriff an, um den Sitz der Sünde im Menschen oder die sündige Natur des Menschen zu bezeichnen: Der Ausdruck „Fleisch" hat für ihn nicht die Bedeutung, welche ihm Paulus beigelegt hat. Man würde aber gewaltig irren, wenn man annehmen wollte, daß Jesus die Allgemeinheit der Sünde beschränkt oder die vorhandene Sünde milder beurteilt habe. Dürfte man sich lediglich an die Ausdrücke wie Symptome halten, so hätte man ein Recht, Jesu das weit härtere Urteil zuzuschreiben. Denn wenn Paulus gerade durch das Wort „Fleisch" die sündige Natur im Menschen von dem Menschen überhaupt unterscheidet (Röm. 7, 18), stellt Jesus in dem bekannten Worte an Petrus das menschliche Wesen in den schärfsten Gegensatz zu dem göttlichen, ja läßt es sogar in das teuflische übergehen (Mk. 8, 33). So hat es sich denn auch Jesus gefallen lassen müssen, daß ihm selbst von wohlwollenderer Seite dieser Spruch als „Zelotenwort" vorgerückt worden ist.

Suchen wir die entscheidenden Gesichtspunkte zu erkennen, aus denen Jesus die Sünde betrachtet hat. Wir beginnen mit einem, der ganz besonders übersehen zu werden pflegt. Die Sünde ist die Unreinheit, der Schmutz und die Gemeinheit, welche die Gemeinschaft mit dem heiligen und reinen Gott aufhebt, und welche darum die Kinder Gottes als die heiligen Hausgenossen des Allerhöchsten mit dem entsprechenden Abscheu erfüllen sollte. Das ist der positive Gedanke, welcher in der so wichtigen Perikope Mk. 7, 1—23 (vgl. Matth. 15) ausgesprochen ist, und welcher meistens über dem negativen Gesichtspunkt der Befreiung von pharisäischer Gesetzlichkeit und alttestamentlicher Äußerlichkeit übersehen wird. Es ist richtig, daß Jesus über die alttestamentliche Verknüpfung oder Vermischung zweier durchaus ungleichartiger und un-

gleichwertiger Gebiete hinaus ist, nämlich des Gebietes der Sünde, d. i. der ethisch-religiösen Verfehlungen und der dem Naturgebiet angehörenden Verunreinigungen. Handlungen beider Art werden im Alten Testament einander dadurch gleichgesetzt, daß sie von der Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte ausschließen und der Opfer zur Wiederherstellung solcher Gemeinschaft bedürfen. Hier wie in den Beispielen Matth. 5, 21 ff. zeigt sich dann, wie die Unvollkommenheit des Alten Testamentes von der Arglist des natürlichen Menschenherzens auf seiten der Pharisäer und ihrer Tradition benutzt wird, um aus jener eine rechte Karikatur zu entwickeln (vgl. Mk. 7, 35). Solche Möglichkeit hat nun Jesus aufgehoben, indem er erklärte, daß leibliche und natürliche Dinge den Menschen vor Gott nicht verunreinigen, noch ihn von Gott scheiden.

Um so schärfer hat er aber gerade den Gesichtspunkt der Verunreinigung und Entweihung für das Gebiet der Sünde beibehalten und in dieser Beziehung dem Alten Testamente Recht gegeben oder dasselbe erfüllt (Matth. 5, 17). Es handelt sich da um den doppelten Gedanken, daß die Sünde von der Gemeinschaft mit dem reinen und heiligen Gott schlechterdings ausschließt, und daß damit wiederum an uns die Forderung herantritt, jeglichen inneren Zusammenhang mit der Sünde und den Sündern zu meiden, weil wir damit aus der Gemeinschaft Gottes in das Reich des Widergöttlichen geraten.

Sehen wir uns das Wort des Herrn ein wenig näher an und zwar in der Form, wie sie uns das Evangelium des Markus bietet. Als die Wurzel aller verunreinigenden Sünde werden da die argen Gedanken des Herzens hingestellt, aus denen die Manichfaltigkeit der Thatsünden hervorwächst. Während bei Matthäus nun eine Siebenzahl von Sünden aufgeführt wird, deren erste „die argen Gedanken" sind, ist es bei Markus eine Zwölfzahl, welche auf die argen Gedanken des Herzens als auf ihren Mutterschoß zurückgeführt wird. Diese Zwölfzahl zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste zwei Dreizahlen, die andere drei Paare enthält. Nicht zufällig wird aber da die Hurerei die erste Sünde der ersten Dreizahl von Sünden sein. Hier kommt ja das moderne Bewußtsein bis zu einem gewissen Grade der Anschauung Jesu entgegen und hat andrerseits Gott dafür gesorgt, daß seinem heiligen Gebote nicht ohne Strafe getrotzt werde. Die Hure gilt für unrein und muß sich im Dunkel verbergen. Das Gewissen aber bezeugt es jedem Hurer, daß er mit dem unreinen Weibe „Ein Fleisch" und damit auch ihres ganzen Schmutzes teilhaftig wird (vgl. 1 Kor. 6, 16). Keine Sünde prägt dem menschlichen Antlitz als dem göttlichen Ebenbilde so sehr den Charakter der Gemeinheit und Unreinheit auf, als die Hurerei; und die Syphilis, der Aussatz der modernen Völker, drückt des Schöpfers Siegel unter das Wort Jesu, daß die Hurerei die erste der Sünden ist, welche den Menschen vor Gott „gemein machen" und ihn von dem Heiligen trennen.

Auch der Diebstahl gilt dem deutschen Gewissen noch als gemein und schmutzig. Aber während die kleinen und oft von der Not verführten Diebe scharf beurteilt werden, hat sich das Urteil den großen Wucherern und Betrügern gegenüber abgestumpft. Hier bedarf es einer Schärfung des Gewissens, sodaß dasselbe hinter allem äußeren Glanz des Hauses, des Namens und der Titel den Schmutz und die Gemeinheit des unrechten Gutes an den Pranger stelle.

Die erste Dreizahl schließt mit der Sünde des Mordes. Auch er ist verunreinigend und gemein machend vor Gott, auch wenn er vor Menschen „geadelter" Mord ist.

Die zweite Dreizahl steht in unverkennbarer Parallele zur ersten. Der Hurerei entspricht der Ehebruch, dem Diebstahl die habsüchtigen Begehrungen, dem Mord die Regungen der Bosheit oder die Lust zu schaden und zu zerstören.

Die zweite Sechszahl von Sünden wird nach einem anderen Gesichtspunkt geordnet sein, worauf schon hindeutet, daß an die Stelle des Plurals der Singular tritt. Das erste Paar von Sünden, List und Ausschweifung, redet von dem gottwidrigen Mißbrauch der geistigen Kräfte und der irdischen Güter, das zweite Paar nennt den Neid und die Lästerung, als die gottwidrige Schädigung des Nächsten (vgl. Matth. 20, 15; 5, 22), das dritte Paar läßt die Zwölfzahl endigen mit der letzten Frucht der Sünde, die zugleich ihre Wurzel ist: Hochmut oder Selbstüberhebung und Thorheit. Hier wird Jesus über die Beziehung zum Nächsten, welche für die übrigen Begriffe gilt, auf die Beziehung zu Gott zurückgehen. Denn die hochmütige Selbstüberhebung des Menschen über den Nächsten, welche in der Lästerung desselben sich kund gibt, ist in ihrem letzten Grunde Selbstüberhebung gegen Gott, welche wiederum in sich selbst Narrheit ist, nämlich das Gegenteil dessen, was das alttestamentliche Wort enthält: „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang oder Wurzel".

So kommen wir denn darauf hinaus, daß Jesus, gerade indem er die leiblichen Verunreinigungen vom religiösen Gebiete ausschließt, für die Sünde auch schon in ihren ersten Regungen, nämlich den Gedanken des Herzens, den Begriff der Unreinheit und Entweihtheit festhält (Mk. 7, 15. 20. 23), ja, wie sich zeigen wird, steigert. Die Heiligkeit Jehovahs, des alttestamentlichen Gottes, sofern dieselbe die Erhabenheit Gottes über alles Unreine, Tote und Sündige ausdrückt, verschwindet nicht etwa im Neuen Testament, tritt auch nicht zurück, sondern wird, indem sie die Grenzen ihres Gegensatzes enger zieht, desto mächtiger.

Dies möchte schon daraus erhellen, was wir allerdings nur vorübergehend erwähnen, daß ein besonders schrecklicher Zustand mancher Menschen, den wir als Wahnsinn oder Verrücktheit bezeichnen, von Jesus als Wirkung

„unreiner Geister" betrachtet wird. Das ganze Gebiet der Sünde, der Krankheit und des Todes hat Jesus als das Reich des Satans, des Feindes und Widersachers Gottes und des Gottesreichs, angesehen. Sofern der Mensch also noch dem Gebiete oder Reiche der Sünde angehört, steht er in Beziehung oder Gemeinschaft mit jenen „unreinen Geistern" und dem Haupte derselben, dem vollkommen gottwidrigen Herrscher dieses Reiches; wie die „argen" Menschen eben damit Gesellen des „Argen" sind (Matth. 7, 11; 6, 13). Jener Gegensatz der „unreinen Geister" zu Gott und Jesus wird denn auch von ihnen selbst wie von Jesus anerkannt, indem sie erklären: „wir wissen, wer du bist, der Heilige Gottes", d. h. Jesus ist, wie Gott der heilige, so die Offenbarung des heiligen Gottes (Mk. 1, 24. 34; 3, 11. 12; 5, 7. 8). Es ist aber zu beachten, daß Jesus wie er jenen Herrscher des widergöttlichen Reiches Satan nicht aber Beelzebul nennt, so auch dessen Organe nicht als Dämonen, sondern als „unreine Geister" bezeichnet (5, 8; 6, 7. 13; vgl. Lk. 10, 17. 20; 11, 18 f.).[1]

In jenem Sinne wird auch verstanden werden müssen, was Jesus von dem geheilten Aussätzigen fordert (Matth. 8, 1 ff.; Mk. 1, 40 ff.). Unserer Erzählung geben die beiden Evangelisten eine hervorragende Stellung, indem der erste seinen Cyklus der zehn Wunderthaten damit beginnen, Markus sie den Schluß seines ersten Abschnittes bilden läßt. In dem Verhalten Jesu ist nun ebenso wichtig, daß er den Aussätzigen berührt, und in dieser Berührung keine Verunreinigung anerkennt (vgl. Mk. 7, 17), und daß er doch andererseits die gesetzliche Forderung für den Geheilten nicht nur anerkennt, sondern demselben besonders einschärft. Die gesetzliche Reinigung mit ihren Opfern behält ihre Bedeutung, sofern der Aussatz leibliche Erscheinung und Bild der Sünde, des Aussatzes der Seele ist (vgl. 2 Kön. 5, 20–27), und hat ihren Bestand, bis ihre Erfüllung in Christo erschienen ist. Denn nach Jesu Überzeugung kann die Reinigung vom Seelenaussatze vielmehr nur durch ein besseres Opfer geschehen, als das Gesetz für den leiblichen Aussatz forderte.

Mit dem Begriff der religiösen Unreinheit ist im Alten Testament aufs engste verknüpft der Begriff des Todes. Ja man darf sagen: Sünde und Tod sind im Alten Testament die beiden Ursachen derjenigen Unreinheit, um die es sich hier handelt. Ihr steht gegenüber der heilige und lebendige Gott. Es wird bei dem Ergebnis der Untersuchung Sommers bleiben, daß — abgesehen von der Sünde, welche den Israeliten, ja Land und Heiligtum verunreinigt und den Namen Jehovahs entweiht (3 Mos. 18, 21. 28. 30; 20, 3 ff.) —

---

[1] Die einzige Ausnahme Matth. 10, 8 — denn 7, 22 ist keine — wird als Veränderung des Ursprünglichen anzusehen sein.

in den verschiedenen Gebieten der Unreinheit der Tod das einheitliche wirkende Prinzip ist; wenn auch zuzugestehen ist, daß die Vorstellungen jener Urzeit von dem was Tod ist oder mit ihm zusammenhängt, sich nicht ganz mit späteren decken. Während uns z. B. der Aussatz als eine Krankheit neben anderen erscheint, hat man in Israel den Aussatz als den Tod beim lebendigen Leibe angesehen (4 Mos. 12,12; vgl. 2 Kön. 5,7) und hat ihn im Häuseraussatz bis in das Gebiet der unlebendigen Natur hinein gefürchtet und verfolgt (3 Mos. 14). Daher denn auch die Ähnlichkeit in den Reinigungsvorschriften für den Aussätzigen und den durch einen menschlichen Leichnam verunreinigten (3 Mos. 14; 4 Mos. 19). Neben dem Aussatz galten dem Hebräer gewisse, meist krankhafte Ausflüsse aus dem menschlichen Leibe als Todessymptome und darum für unrein, daher denn Jesus gleichnisweise auf sie anspielt, wenn er sagt, daß nicht was in den Menschen eingeht, sondern was aus seinem Inneren kommt ihn verunreinige (Mk. 7,15.17). Von den Tieren galten als unrein, also weder eßbar noch opferbar, in erster Linie alle, welche Aas d. i. Totes fressen, wie Schwein und Hund, oder auch Blut und Blutiges verschlingen, wie die reißenden Tiere, da Blut nur zum Opfer dienen oder wenigstens nicht verzehrt werden sollte. Im übrigen hielt sich die Sitte an bestimmte Merkmale der von Alters her genossenen und geopferten Tiere, der Rinder, Schafe und Ziegen, und schloß andere sonst geschätzte Tiere, welche diese Merkmale nicht zeigen, aus, so den Esel oder das Kameel. Eben weil diesen letzteren Tieren eine positive Unreinheit nicht zukommt, wie sie dagegen Hund oder Schwein eignet (Matth. 7,6), so konnte der Esel nicht nur das gewöhnliche, sondern sogar in einem bestimmten Fall das geweihte Reittier sein (21,2; Sach. 9,9). — Man erkennt das Grundprinzip der sogenannten levitischen Unreinheit am deutlichsten an den im höchsten Grade verunreinigenden Zuständen, nämlich an der Verwesung des toten Menschen oder am Aussatz als der Verwesung des lebenden Leibes (4 Mos. 91,13; 5,2.3; 3 Mos. 13 f.).

Nun hat Jesus die gesamte levitische Unreinheit wie dort im Gebiete der menschlichen Ernährung so hier in Bezug auf Krankheit und Tod für sich und die seinen abgethan. Es ist in ihm, dem Arzte Israels und der Menschheit, ein neues Leben auf Erden erschienen, welches durch Aussatz und Tod nicht verunreinigt wird, sondern vielmehr den Tod und alles, was zu ihm gehört, aufhebt und vertilgt, so daß er für Jesum und die zu Jesus gehören gar nicht vorhanden ist. Darum kann Jesus den Aussätzigen berühren oder sich von dem blutflüssigen Weibe berühren lassen — aus einer entehrenden Handlung, wie das Weib fürchtet, wird die höchste Ehre, die ein Mensch Jesu anthun kann, d. i. der Glaube — oder auch den Toten erfassen, denn er ist für Ihn nicht tot, sondern schläft nur (Mk. 1,41; 5,27 ff., 39 ff.; vgl. 12,27).

Welch eine wunderbare Veränderung tritt ein! Hier kann man recht

den Unterschied des Alten und Neuen Testamentes erkennen. Statt des schrecklichen „Unrein, Unrein!", das der ausgestoßene Aussätzige von weitem zu rufen hatte (3 Mos. 13, 45 f.), damit er nicht die heilige Gemeinde und den heiligen Namen Jehovahs entweihe, nimmt Jesus, in welchem Jehovah sein Volk heimsucht, ihn in die engste Gemeinschaft auf; denn durch den Glauben ist er rein. Und wenn der Fromme des Alten Testaments klagt: „Im Tode gedenkt man Deiner nicht, wer will Dir im Schattenreich danken?" (Ps. 6, 6) — es ist aber das Grauen der alttestamentlichen Frommen vor dem Tode die jener theokratischen Unreinheit im Gemütsleben vollkommen entsprechende Erscheinung —, so gilt nun: Selig, heilig sind alle, die in Jesu sterben, denn in ihm sind sie lebendig.

Ist denn aber mit solcher Veränderung alles, was das Alte Testament über Tod und Todesunreinheit zu sagen hat, erfüllt? Hätten wir nichts hinzuzufügen, so müßte man das Obige nicht sowohl eine Erfüllung, sondern eine Aufhebung des Alten Testaments an seinem Teile nennen. Aber wie Jesus oben den Begriff der Unreinheit festhält, so bleibt für ihn auch der Begriff des Todes und steigert vielmehr seine Bedeutung. Die Emporführung der Gedanken des Alten Testaments zur vollkommenen Wahrheit im Geiste Jesu vollzieht sich dadurch, daß die unvollkommene und schiefe Stellung der Begriffe Sünde einerseits und Tod und Unreinheit andrerseits in die richtige Stellung gebracht wird. Die besteht aber darin, daß es Unreinheit und Tod, welche von dem reinen und lebendigen Gott scheiden, für sich selbst und irgendwo schlechterdings nicht gibt, daß dieselben vielmehr nur in der Sünde und durch die Sünde vorhanden sind, aber auch durch die Sünde ihre höchste und furchtbarste Bedeutung erhalten.

Die Furcht der Frommen des Alten Testaments vor dem Tode und der Unreinheit des Todes gehört zur Schwachheit des alttestamentlichen Standpunktes. Denn die, deren Gott sich Jehovah, der lebendige Gott nennt, können nicht sterben, sondern leben ihm, indem sie sterben (Lk. 20, 38). Im Neuen Testament gibt es nur Eine berechtigte und von Jesus geforderte Furcht, d. i. die Furcht vor der Sünde und dem die Sünde in der Feuerhölle strafenden Gotte (Matth. 10, 28). Es gibt auf Erden keine Macht, sei sie nun Krankheit oder Tod oder was sonst, die als Unreinheit oder Entweihung von dem heiligen und lebendigen Gott scheiden könnte, als die einzige, die Sünde. Sünde aber ist an sich selber Unreinheit und Tod und scheidet von Gott. So steht jene Offenbarung Jesu, daß die in Gott gestorbenen nicht tot sind, sondern lebendig, im unmittelbarsten Zusammenhang mit der anderen, daß die ohne Gott in der Welt lebenden, auch wenn sie im vollsten Genusse aller Weltgüter stehen, nicht lebendig, sondern tot sind (Matth. 8, 22; Lk. 9, 60; 15, 24. 32). Wo der natürliche Mensch Leben sieht, da sieht Jesus und der in ihm lebende Tod,

und wo der natürliche Mensch Tod sieht, da sieht jener Leben. Und wiederum gilt: wo das kurzsichtige Volk Gerechtigkeit oder Frömmigkeit sieht, wie an den Pharisäern, die auch Minze, Dill und Kümmel verzehnten und die äußerliche Reinigkeit beobachten, da sieht Jesus in ihrem Innern nur Grabesinhalt — Totengebein und Unreinigkeit —, weil er in ihrem Herzen die Übertretung des Gesetzes, nämlich der Liebe zu Gott und zum Nächsten, und die Heuchelei erkennt (Matth. 23, 23—28).

Wie ernst es aber Jesus mit der Bedeutung des Todes nimmt, der nicht zunächst ein leiblicher Tod, sondern der Tod der Seele ist, sofern er bei lebendigem Leibe schon vorhanden ist, das ersehen wir aus dem Vollzug dieses Begriffes an denen, die die Errettung aus jenem Tode verschmähen. Denn die „Feuerhölle", in welche diejenigen übergehen, die Jesus „die Toten" nennt, ist nichts anderes, als dieser Tod selbst in seiner endgültigen und ewigen Gestalt. Ist doch der entgegengesetzte Stand das „Leben" und wird doch jene „Hölle" oder „Gehenna" nicht bloß durch das Feuer, welches nicht erlischt, sondern auch durch den Wurm, der nicht stirbt, näher bestimmt (Mk. 9, 43. 48; vgl. Jes. 66, 24). Wie wenig wörtlich oder sinnlich aber diese Worte verstanden werden dürfen, zeigt ihre Zusammenstellung selbst, da ja ein natürliches Feuer den Wurm sterben lassen würde. Von den beiden Vorgängen drückt vielmehr der erste die natürliche Verwesung des Todes aus, der andere das zugleich natürliche und künstliche Mittel, durch welches die Verwesung, d. i. die Verzehrung und Vertilgung des unreinen Toten aufs rascheste und vollkommenste vollzogen wird. Damit stimmt denn auch der Name und Begriff der „Feuer-Gehenna" überein. Es war ein Ort nahe bei Jerusalem, Thal Hinnom, Fortsetzung des Thales Josaphat, in welchem einst die schwerste Sünde Israels und seiner Könige, der Molochsdienst geübt worden war (2 Chron. 28, 3; 33, 6; Jer. 2, 23; 7, 31 f.). Der reformatorische König Josia verunreinigte den Ort der Sünde auch für die Abtrünnigen (2 Kön. 23, 10). Und so wird die Überlieferung Recht haben, wenn sie erzählt, daß man auf diesem unreinen Ort das Unreine, sonderlich Aas der Tiere und Leichname der Verbrecher in einem dauernden Feuer zu verbrennen pflegte.[1]) So wird denn auch das Wort Jes. 66, 24 von dem Wurm, der nicht stirbt, und dem Feuer, das nicht verlischt, an jenen Ort anknüpfen, sofern es sich dort um eine Stätte in der Nähe Jerusalems handelt. Jesus selbst sieht in der geschichtlichen Entstehung dieses Gedankens ebensowohl eine Offenbarung Gottes, wie in dem Worte des Propheten, und bezeichnet mit „Feuer-Gehenna" den Ort und Zustand, in welchem Unreine und Unreines, Sünder und Sünde vernichtet (Matth. 13, 41 f.) und als das offenbart werden, was sie für das

[1]) Vgl. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch.

Auge Jesu schon hier auf Erden sind, nämlich Tod und Verwesung. Unserem Begriff entspricht daher vortrefflich der Ausdruck der Apokalypse „der zweite Tod", welcher selbst nur die Übersetzung von „Feuerpfuhl" ist (Apok. 20, 14; vgl. Mk. 9, 43, wo die Feuerhölle der Gegensatz vom „Leben", d. h. vom zweiten oder ewigen Leben ist).

Keineswegs wird aber von Jesu unter dem Brande des Gehenna-Feuers eine Vernichtung der Substanz und damit auch des Bewußtseins verstanden. Das Leben im Sinne der Lebensfreude und der Lebensharmonie wird vernichtet; dagegen wird Seele und Leib gepeinigt (Mk. 9, 43 ff.), wie denn gerade vom Gliede der Lebenslust und des Lebensjubels, dem Munde, hervorgehoben wird, daß seine Zunge schmachte und Geheul und Zähneklappen über seine Lippen gehen (Lk. 16, 24; Matth. 13, 42).

In demselben Verhältnis, in welchem die Aussagen Jesu über die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, des himmlischen Vaters, Maß und Gedanken des natürlichen Menschenherzens übersteigen, übersteigen dasselbe auch die furchtbar ernsten Worte über die Strenge des ewigen Richters.

Damit treten wir an den letzten und höchsten Gesichtspunkt heran, unter dem Jesus die Sünde beurteilt, wir dürfen auch sagen, an das letzte Gleichnis, durch welches er die Sünde erkennen lehrt. Die Sünde ist die Schuld, durch welche wir Gott verhaftet sind (Matth. 6, 12; 18, 21 ff.; Lk. 7, 41 ff.; 11, 4). Mit diesem Begriff erhebt sich die Betrachtung aus dem physischen Gebiete in das ethische, faßt sie den Menschen nicht in seinem Wesen an sich selbst, sondern in seiner Beziehung zu Gott auf. Und diese Auffassung ist die umfassende und entscheidende. Denn wie der Mensch nur von Gott und durch Gott ist, so ist er wahrhaft, was er ist, nur in seiner Beziehung zu Gott. Gilt also von dem sündigen Menschen, daß er unrein, krank, ja tot ist (Matth. 15, 20; 9, 12; 8, 22), so gilt das nur von ihm, weil er sich an Gott verschuldet hat. Daher denn auch, sobald die Schuld erlassen, d. h. die Sünde vergeben ward, die Unreinheit nicht mehr vorhanden ist und der Todeszustand sich sogleich in Leben und Seligkeit verwandelt. Die Sünde als Schuld nun ist offenbar nicht ein bloßer Zustand, wie der der Unreinheit, der Krankheit und des Todes, sondern eine Beziehung zu dem lebendigen Gott, welche sich als das schreckliche Gegenbild jener gottgewollten und gottgesetzten Beziehung darstellt, „wie sie von Anfang war" und wie sie in dem Kindschaftsverhältnis zu dem himmlischen Vater im Reiche Gottes ihre Vollendung gefunden hat. Es ist die Beziehung des Schuldigen zum Richter. Und hier handelt es sich um die Schuld und den Richter im höchsten oder absoluten Sinne des Wortes (vgl. Matth. 5, 25 f.; 18, 23. 24. 34. 35). So gilt es, im Folgenden näher in das Wesen der Schuld, d. i. der Sünde einzudringen.

Da läßt uns denn Jesus nicht im Zweifel, daß wir nicht bei den Sünden stehen zu bleiben haben, welche als die Mannigfaltigkeit der bösen Früchte in Gedanken, Worten und Werken sich darstellen und die innere Unreinheit äußerlich zur Erscheinung bringen (Mk. 7, 21. 22). Es ist die äußere Finsternis, welche aus einer inneren Quelle stammt (Matth. 6, 23). Alle diese Sünden kommen aus dem bösen Herzen, in welchem die Ursünde als die Wurzel vorhanden ist. Und wie jene Mannigfaltigkeit von Sünden sich im Gebiete des Sichtbaren und in der Menschenwelt ausbreitet — gleich jenem aus dem Senfkorn sich ausbreitenden Baume (Mk. 4, 31 f.) —, so sitzt die Wurzel in dem tiefsten Mittelpunkt des menschlichen Inneren, wo als im Allerheiligsten Gott wohnen will. Aus dem Herzen kommen die bösen Gedanken, weil das Herz zuvor böse geworden ist. Und wodurch? Dadurch, daß es nicht als Inhalt, als Schatz, als einzigen Gegenstand der Liebe Gott in sich hat. Diesen Grundgedanken Jesu legt deutlich dar der bekannte Zusammenhang Matth. 6, 19—24. Da wird das Herz dem Auge verglichen, welches des Leibes Leuchte oder Lichtträger ist. Die Natur dieses Lichtorgans nun besteht darin, daß es nur für die Aufnahme des Lichtes geschaffen und eingerichtet ist und verderbt wird, wenn etwas anderes hineinkommt. Das ist die Einfalt des Auges; ihr entspricht die Einfalt des Herzens. Wie das Auge krank wird, wenn es von jener Einfalt abweicht, so wird das Herz böse, sündig, sofern etwas anderes als Gott darin wohnt. Das ist die Reinheit des Herzens, welche Jesus an den Reichsgenossen oder Kindern Gottes selig preist und welcher er das Schauen Gottes verheißt; es kann hier keine andere Herzensreinheit verstanden werden, als jene Kindeseinfalt, welche den Vater als den einzigen Schatz im Herzen hat und ihm allein dienen will (5, 8; 6, 21. 22. 24) [1]) Ist schon das Auge empfindlich gegen alles, was nicht hineingehört, und ist alles, mag es auch an sich selbst noch so kostbar sein, für das Auge Schmutz und Unrat, so ist das Herz noch viel zarter, weil es die Wohnung des heiligen und lebendigen Gottes sein soll. Was soll nun aus dem Herzen werden, wenn darin wohnt, wonach die Diebe graben — weil sie sich ihm als dem ungerechten Mamon verwandt fühlen — und was dem Mottenfraß unterliegt! Wenn des Herzens Inhalt ist, wonach die schmutzigen Diebsfinger greifen, was Rost und Würmer verzehren und was der Verwesung Raub einmal werden muß, so ist das Herz verunreinigt und gemein gemacht, so wohnt der Tod darin. Was zum Munde eingeht oder sonst den menschlichen Leib von innen und außen berührt, das verunreinigt ihn nicht für Gott. Im Herzen aber soll nur der heilige und lebendige Gott selbst wohnen, der geboten hat: Du sollst lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer

[1]) Vgl. oben über Matth. 5, 8 S. 152.

Seele u. s. w. (Mk. 12, 30). Und doch wird damit nicht der Mensch der Welt entnommen oder die Welt ihm nicht gleichgültig gemacht. Die Weltliebe wird nicht durch Klostermauern abgehalten. Jene Gottesliebe ist im Herzen, was das Licht im Auge ist. Wie der Mensch mit dem vom Licht erleuchteten Auge die Welt erkennt, beurteilt und beherrscht, so ist allein der das ewige Licht im Herzen tragende Mensch im stande, die Welt zu verstehen und zu unterwerfen. Beweis dafür ist, daß allein die christlichen Völker eine wahre Naturwissenschaft haben und allein die weltherrschenden Völker sind. Wie die Welt gerade durch das Licht ins Auge kommt, so sollen wir uns auch in jenem Gotteslichte der Welt erfreuen: Den Gottlosen ist die Welt ein Götze; denen die Gott lieben ist sie eine Gottesgabe, ein Geschenk, das den Geber immer inniger lieben lehrt (Matth. 5, 45; vgl. Jak. 1, 17).

Mit obiger Ausführung stimmt die Zeichnung der sündigen Menschheit überein, welche Jesus nach der lukanischen Bergpredigt der Art der Reichsgenossen gegenüberstellt (Lk. 6, 24 ff.). Wenn hier von Reichen, Satten, Lachenden und ihres guten Namens frohen die Rede ist, so kommt es gerade darauf an, daß dies alles an sich selbst erlaubte, ja als göttliche Gaben gute Dinge sind. Die Sünde liegt durchaus nicht in der Welt da draußen und in den Weltdingen, auch nicht im „ungerechten Mammon". Sie ist Sache des Herzens, das von Gott nichts wissen will und nun jene Dinge an Gottes Statt in sich aufnimmt. Die Sünde liegt in den Worten des reichen Mannes: „Seele, du hast viele Güter, ruhe, iß, trink und sei fröhlich", indem er Gottes vergessen hatte (12, 19. 21; vgl. Matth. 24, 38; Lk. 17, 27). Sie ist das sich selber leben jener reichen Leute, wie sie uns in den beiden bekannten Gleichnissen vorgeführt werden. Es ist aber gerade ein wichtiger Zug in ihrer Charakteristik, daß keine einzige jener zwölf positiven Sünden, wie sie Jesus Mk. 7 aufführt, an ihnen hervorgehoben wird. Jener erste Reiche ist nicht „habsüchtig", sondern läßt sich an seinem Überfluß genügen; wird auch nicht als „Schwelger" bezeichnet (Lk. 12). Ja von dem anderen reichen Manne wird sogar der liebenswürdige Zug hervorgehoben, daß er eine natürliche Zärtlichkeit zu seinen Brüdern hatte und bewies (16, 27 f.); ganz so, wie sich mit der „Argheit" des natürlichen Menschen eine natürliche Liebe der Eltern zu den Kindern, Freundschaft und Wohlwollen gegen Freunde zusammenfindet (Matth. 7, 11; 5, 46 f.). — Nun ist aber der Arme durch seine Armut nicht etwa gegen solche Sünde geschützt, so wenig wie der Reiche durch den Besitz mit Notwendigkeit in die Sünde gezogen wird. Der Besitz wird nur durch das sündige Herz zum „Mammon der Ungerechtigkeit", sofern dasselbe ihn nicht als Gabe Gottes ansieht, für dessen Verwaltung der Mensch Rechenschaft schuldet, sondern als Eigentum, mit dem der Mensch nach Willkür schalten könne. Es gilt für Jesus nur als der andere Pol derselben Sünde, wenn das Herz des Armen

voll Habsucht oder voll Sorge ums tägliche Brot ist. Jene Reichen und diese Armen sind Mammonsknechte (Matth. 6, 24. 25), und gleichwertig stehen ihm nebeneinander als Sünden die Sorge dieser Welt, der Betrug des Reichtums und was sonst für Lüste sind (Mk. 4, 19; vgl. Matth. 13, 22; Lk. 8, 14).

Die Sünde ist nach Jesu Erklärung nicht zuerst Übertretung der sittlichen Gebote Gottes, wie sie sich in den Einzelsünden Mk. 7, 21 f. darstellen, sondern ist Abfall von Gott selbst oder Fernsein des Herzens von Gott (7, 6). In bedeutsamer Weise ruht in dieser so höchst inhaltreichen Ausführung Jesu die Sündenmannigfaltigkeit oder das ethische Gebiet (7, 21 ff.) auf dem einheitlichen Grunde des religiösen Fernseins von Gott (7, 6). Nur von dem also gearteten Herzen verstehen wir, daß aus ihm jene bösen Gedanken und Neigungen hervorgehen können. Die Sünde ist jene Loslösung des Herzens von Gott, wie sie sich in dem verlorenen Sohn vollzog, ehe er das Vaterhaus verließ, um dann ein unsittliches Leben zu führen. Denn nicht diese äußere Trennung ist das Entscheidende, geschweige die ihr folgende Unsittlichkeit, sondern jene innere. Ist es doch denkbar, daß er trotz inneren Abfalls im Vaterhause geblieben wäre und in heuchlerischer Weise seinem Vater gedient hätte, mit den Lippen aber nicht mit dem Herzen ihn ehrend.

Die Sünde ist ihrem Wesen nach Unglaube gegen Gott, Ihn nicht als den einzigen Schatz im Herzen haben, nicht auf ihn all sein Vertrauen setzen (Matth. 6, 21. 25. 30), und darum auch nicht seine Gebote ehren und halten. Das letztere aber ist schlechterdings von jenem ersteren abhängig (7, 7—11. 12). Die Sünde ist das Gegenteil des Verhaltens der Kinder zu ihrem Vater, welches zuerst das vollkommene Vertrauen und die gewisse Zuversicht auf die Liebe und Güte des Vaters und sodann der fröhliche Wille ist, dem Vater zu gehorchen.

Und nun kommen wir wieder auf den Begriff der Schuld. Wer Gott nicht in seinem Herzen hat als den einzigen Schatz, für den das Menschenherz als Schatzkammer geschaffen ist (6, 21), in dem ist das große Defizit oder die große Schuld, durch welche er Gotte als dem Richter verhaftet ist (18, 24). Denn die Schuldigkeit, in welcher der sündige Mensch sich Gotte gegenüber befindet, ist nicht zuerst der Mangel an Leistungen, die derselbe als Knecht Gotte seinem Herrn zu leisten schuldig gewesen wäre.[1]) Vielmehr ist das Urverhältnis des Menschen zu Gott nicht das des Knechtes zu einem Herrn, sondern das des Kindes zu seinem Vater. Und was der Vater in seinem Kinde sucht, das ist nicht zuerst der Gehorsam im Werk, sondern sich selbst in der Liebe des Kindesherzens. So gilt denn auch eine dem entsprechende Anwendung des Gleichnisses von Gott als dem Gläubiger gegenüber dem Menschen als dem Schuldner. Gott fordert dafür, daß er sich zum Vater

[1]) Vgl. Hofmann zu Luk. 7, 41 ff.

gegeben hat, auf Seiten des Menschen das Kindesherz oder wie es Paulus einmal bezüglich der Heiden ausdrückt: die Gotte schuldige Ehre und den Ihm gebührenden Dank (Röm. 1, 21). Es gilt auch hier das Wort des Dichters: Gemeine Naturen zahlen mit dem, was sie thun, edele mit dem, was sie sind.

Das setzt denn voraus, daß Gott in sich selbst die vollkommene Liebe und Güte ist, so daß eben der Mensch ganz und gar sein Vertrauen auf Ihn setzen kann und soll. Dies Bewußtsein hat nun Jesus. „Einer allein, Gott ist der Gute" (Mk. 10, 18); und Niemand kann gut sein, außer indem er Ihn, den allein guten, in seinem Herzen hat und um des Guten Willen alle Güter dieser Welt hinzugeben vermag. Das ist eben das Geheimnis des Glaubens, daß derselbe sich Gott, den vollkommen Guten, aneignet, indem Gott sich durch den Glauben in das Menschenherz herabziehen läßt, so daß der Mensch dadurch selbst gut und vollkommen wird. Das ist damit gegeben, daß Gott im Glauben Vater sein will und die Menschen seine Kinder sein sollen (Matth. 5, 48).

So werden wir hier schon an das Wesen Gottes herangeführt, von dem erst im folgenden Kapitel ausführlicher zu reden sein wird. Daher kann auch das letzte Wort über die Sünde erst gesagt werden, wenn von der vollkommenen Offenbarung Gottes, nämlich der in Christo die Rede gewesen sein wird.

Immerhin ist hier schon klar, daß die Sünde ihren Maßstab an der Erkenntnis und Erfahrung der Offenbarung Gottes haben muß. Die letzte Steigerung der Sünde kann nur sein, wenn das Menschenherz die klar ihrem Wesen nach erkannte Gottheit, d. i. die vollkommene Liebe im höchsten Sinne des Wortes, nämlich im Sinne der Barmherzigkeit und der Selbstaufopferung des Allerhöchsten von sich zurückstößt und sich ihr gegenüber verstockt. Das geschieht durch die Sünde wider den heiligen Geist. Die Pharisäer glaubten nicht an Jesum als die Offenbarung Gottes, da sie ein anderes Messiasbild in sich trugen, mit welchem Jesu Erscheinung nicht übereinstimmte. Nun aber sind sie an den Punkt gekommen, an dem sie zugestehen müssen, daß die Barmherzigkeitsarbeit Jesu an den Kranken und Elenden in Israel durch Gottes Finger oder heiligen Geistes Kraft sich vollziehe, — denn sie können Jesu Beweisführung nicht widerlegen (Matth. 12, 28; Lk. 11, 20) —, so gilt es nun ihre Entscheidung gegen Gott als den vollkommen Guten. Allerdings ist ja diese Offenbarung Gottes noch nicht vollendet. Erst wenn sie in dem in den Tod gehenden Jesus, d. i. in seiner abschließenden Barmherzigkeits- und Erlösungsthat, die Offenbarung Gottes erkannt und als solche zurückgestoßen haben werden, also erst wenn sie wissen werden, was sie thun (Lk. 23, 34), dann vollendet sich die Sünde wider den heiligen Geist, welche eine Erlösung unmöglich macht. Das ist die Sünde des Teufels, Gott in seinem Wesen erkennen als den Guten, d. i. als den Allerhöchsten, der sich selbst hin-

gibt für die Niedrigsten, und dennoch ihn verwerfen und hassen, also Gott zum Teufel zu machen und sich selbst, den Teufel, zu Gott. Auf diesem Wege aber waren die Pharisäer, wenn sie den in Jesu wirkenden Geist der Barmherzigkeit einen „unreinen Geist" nannten (Mk. 3, 30) und wenn sie endlich dahin weiter schritten, Jesum eine Inkarnation Beelzebuls zu nennen (Matth. 10, 25).

Solange nun jenes Ziel noch nicht erreicht ist, ist eine Erlösung von der Sünde, eine Vergebung der Sünde, eine Erlassung der Schuld möglich.

2.

Soll der Mensch aus seiner Not erlöst, aus dem Tode des gegenwärtigen Lebens und dem schrecklichen Warten des Gerichtes und zweiten Todes errettet werden, so muß er von der Unreinheit der Sünde befreit und zu einem neuen Leben in Gott, dem Lebendigen, erweckt werden. Das geschieht durch die Vergebung der Sünden oder die Erlassung der Schuld von seiten Gottes. Mit dieser letzteren Handlung Gottes aber ist sogleich Lebendigmachung und Reinigung gegeben. Denn indem uns die Sünde vergeben wird, werden wir zu Hausgenossen Gottes erhoben, der nicht ein Gott der Toten oder Unreinen ist.

Aber jetzt treten wir ja an die zentrale Frage des Christentums und der Religion überhaupt heran: wie ist Sündenvergebung möglich und wodurch geschieht sie? Auf dem Boden des Christentums lautet die Antwort: Gott vergibt die Sünde, aber nur in Christo und um Christi Willen. Eben hiemit ist vorausgesetzt, daß die Sündenvergebung nicht etwas vollkommen selbstverständliches oder auf Seiten Gottes rein willkürliches sei. Denn sie ist an die Bedingung des Glaubens an Christum geknüpft. Nun ist klar, daß wir hier auf Aussagen über das Wesen Gottes verwiesen werden. Kann doch auch die Frage: was Sünde sei nicht endgültig ohne jene Auskunft beantwortet werden.

Doch schreiten wir hier nicht von oben nach unten, wie das die Dogmatik thut, sondern von unten nach oben, und kommen erst in unserem letzten Kapitel auf jene abschließende Frage. So treten wir an die geschichtliche Thatsache heran, daß Jesus selbst die Sünde vergeben hat und für sich die Vollmacht solchen Handelns in Anspruch nahm. War er dieser seiner Sache doch so gewiß, daß er vor den Augen seiner Kritiker und Gegner von Jerusalem wie ein anderer Moses seine Beglaubigung in Gestalt einer Wunderthat zum Vorschein brachte (Mk. 2, 1 ff. u. Par).

Wir sehen, daß Jesus mitten in seiner Heilthätigkeit und im unmittelbarsten Zusammenhange mit dieser die Sünden vergibt, und werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß diese seine Handlung den Mittelpunkt seiner

Erlöserthätigkeit bildet. Als die eigentliche Seele seines erlösenden Thuns ist jene Handlung eine unsichtbare.[1]) Aber es kann kein Zweifel sein, daß sie das Ziel seines ganzen Wirkens, seines Predigens und Heilens ist, und daß durch sie das große Werk, welches Jesus als der Christus aufzurichten gekommen ist, das Reich Gottes gegründet wird. Durch die Sündenvergebung werden aus verlorenen Sündern Gotteskinder.

Nun war für die Schriftgelehrten, welche an jener Handlung Jesu Anstoß nahmen, keine Frage, daß Gott selbst Sünde vergeben kann und wirklich vergibt. Der Gott des Alten Testaments, welcher Israel aus Ägypten erlöst, die Passahmahlzeit, Priestertum, den Tempel und seinen Dienst gegründet hat, vergibt Sünde. Aber allerdings vergibt er sie nicht abgesehen und unabhängig von jenen heilsgeschichtlichen Thatsachen und Einrichtungen, sondern vielmehr nur auf Grund derselben, um derselben willen und durch dieselben. Es muß eben einer Israelite sein, durch die Beschneidung dem Volke Gottes einverleibt sein, im gläubigen und lebendigen Zusammenhange mit jenen Heilsthatsachen und Heilseinrichtungen stehen, um sich der Sündenvergebung trösten zu können. Es ist nicht ein durch philosophische Spekulation erdachter Gott, welcher in Israel Sünde vergibt, sondern der Gott der Heilsgeschichte oder der Offenbarung durch Mosen und die Propheten. Auf diesem Gebiet, welches die Weissagung ist, die in Jesu als dem Christus ihre Erfüllung findet, werden wir schließlich auch nach den letzten Gründen zu suchen haben, auf welchen als der Offenbarung des Wesens Gottes die Sündenvergebung beruht.

Von jenen geschichtlichen Grundthatsachen wie Grundeinrichtungen hat sich auch im Alten Testamente nie ein Psalmist oder Prophet losgelöst, wenngleich wir dieselben auf die tote Orthodoxie schelten hören, in welcher die Vorläufer der Pharisäer und Sadduzäer jene Heilsthatsachen mißbrauchten. Jene Lösslösung d. i. ein Absehen von den genannten Heilsthatsachen würde nämlich, wie später eingehend zu zeigen sein wird, ein Abfall von Jehovah, dem Gotte der Heilsgeschichte, gewesen sein. Der Gott, der allein Sünde vergibt, ist Jehovah, der Israel aus Ägypten und aus der Knechtschaft der Sünde erlöst und zu seinem Eigentumsvolk gemacht hat. Das hat er durch bestimmte und auserwählte menschliche Rüstzeuge, vornehmlich durch seinen Knecht Mose, ferner durch wunderbare Wirkungen im Gebiete der Natur und Menschenwelt, wie sie in der Ausführung aus Ägypten sich zusammenfassen, endlich durch bestimmte kultische und gesetzliche Einrichtungen und Forderungen ausgerichtet. Das ist der Gott, der Israel als sein Volk, d. i. als seinen

[1]) Vgl. Lk. 7, 47 f. und Hofmann zu dieser Stelle. Die dem sündigen Weibe unsichtbar widerfahrene Sündenvergebung wird offenbar und thut sich kund in der dankbaren Liebesthätigkeit an Jesu. So bereitet ihr Jesus hinwiederum die Freude, daß er ihr durch sein Wort die ihr schon im Glauben gewisse Vergebung bestätigt.

Sohn an sich genommen und ihm grundlegend die Sünde vergeben hat, endlich auch auf Grund dieses Verhältnisses Sünden vergeben will. Dies ist der Gott, den Luther den Deus vestitus, den in Wort und Sakrament eingehüllten Gott, den man darum als den Gott des Heils ergreifen und sich zueignen kann, im Gegensatz zu dem Deus nudus et absconditus, d. i. dem unbegreiflichen Gott des Jenseits nennt.[1]) Daher schließt sich von den Gnadenwirkungen Gottes überhaupt und also auch von der Sündenvergebung aus, wer mit einer Gesetzesübertretung jenem geschichtlich offenbarten Gott d. i. Jehovah überhaupt aufsagt und sich absichtlich außerhalb jenes Gnadenverhältnisses stellt; das heißt im Gesetze die Sünde „mit erhobener Hand" im Unterschied von der „Verfehlungssünde", welche das Bundesverhältnis bestehen läßt (4 Mos. 15, 27—31).

In jenem Gnadenverhältnis zu dem geschichtlich offenbarten Gotte Israels, d. i. Jehovah, stehen also bewußtermaßen jene Psalmisten und Propheten für sich selbst, wenn sie auch über den Mißbrauch desselben von seiten ihrer gottlosen Volksgenossen zu klagen und zu schelten haben. So heißt es in dem Psalm, der am mächtigsten gegen die heidnische Mißdeutung der Opfergaben eifert — „als ob Gott Ochsenfleisch esse oder Bocksblut trinke" —: „Versammelt mir meine Frommen — oder nach Hupfeld „Begnadeten" — die meinen Bund auf Grund von Schlachtopfern geschlossen haben" (Ps. 50, 5). Hier wird offenbar auf das grundlegende Bundesopfer zurückgewiesen, vielleicht auch der Gedanke ausgedrückt, daß der bundschließende Inhalt jenes ersten großen Opfers sich in dem späteren Opferdienst immerdar wiederhole, wie eine solche Wiederholung in dem Schlachten des Passahlammes stattfindet.[2])

Wiederum spielt der Sänger des großen Bußpsalms, dessen Sünde — eine Blutschuld — so groß ist, daß er mit den gewohnten Opfern keine Vergebung zu erlangen sich bewußt ist, doch auf den geheimnisvollen Ritus an, durch welchen Befreiung von hervorragenden Verunreinigungen vollzogen ward. Es heißt in Ps. 51, nachdem der Sänger seine natürliche Unreinheit von Mutterleibe an, die endlich in seinem blutigen Verbrechen ihre letzte Frucht zeitigte, beklagt hat; „Siehe, Du hast Wohlgefallen an Gnadenwahrheit im Verborgenen, im Dunkel laß mich Weisheit erkennen: Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde, und wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee" Ps. 51, 8. 9). Hier wirft geradezu der Sänger das große Problem

[1]) Vgl. Harnack, Luthers Theologie, Erlangen 1862, S. 111 ff. Von dem Gegensatz des Deus nudus, d. i. der Gottheit der Heiden und der Philosophie, zum Deus vestitus et revelatus, d. i. dem Gott der Offenbarung im Alten und Neuen Testament wird im Kap. 8 eingehender zu reden sein.

[2]) Das Partizip in Ps. 50, 5 kann ja heißen: „die ihr meinen Bund schließet", nämlich immer wieder in euren Opfern.

der Sündenreinigung auf, wie es durch den in Opferblut getauchten Ysop-sprengwedel deutlich bezeichnet wird und bittet Gott um lebendige Erfahrung und Erkenntnis des von Ihm in jenem Ritus niedergelegten Heilsgeheimnisses (2 Mos. 12, 22; 3 Mos. 14, 4 ff.; 4 Mos. 19, 6 ff.). Denn das weiß er wohl, daß Opfergaben des Menschen an Gott — d. i. Opfer im sakrifiziellen Sinne — dem Sünder nicht helfen können; sonst wollte er sie gern geben (V. 18). Was Gott am sündigen Menschen allein sucht, das ist ein zerschlagener Geist und ein gebeugtes Herz. Von Gott muß dann die geheimnisvolle Gabe kommen, und Gottes Thätigkeit muß es sein, welche den Unreinen rein macht, weißer als Schnee, also, daß er vor den heiligen Augen bestehen kann, ebenso wie es nur eine schöpferische That des Allmächtigen sein kann, die dem in Sünde Toten einen neuen, heiligen Lebensgeist einhaucht (V. 9. 12 f.).

Wenn nun Jesus dem Gichtbrüchigen die Sünden vergibt, so thut er weder dies noch auch die darauf folgende Heilung als ein auf Erden wandelnder ganz und gar unabhängiger, allmächtiger Gott oder auch als des im Himmel wohnenden allmächtigen Gottes Stellvertreter, der nichts anderes zu thun hätte, als den ewig in sich selbst begründeten Willen Gottes auszusprechen. Wie die ganze Heilthätigkeit Jesu als die anstrengende Arbeit eines Arztes anzusehen ist, in welcher ebenso ein herzliches Mitleiden wie eine Kraftaufopferung stattfand (Mk. 1, 41; 5, 30) — findet doch Matthäus in solcher Thätigkeit das Leiden des Knechtes Jehovahs erfüllt (8, 17; vgl. Mk. 3, 20. 21) —, so setzt die Sündenvergebung Jesu als der Mittelpunkt seiner Erlöserthätigkeit erst recht eine ganz besondere Arbeit und Leistung voraus, auf Grund deren allein sie sich vollziehen kann; mag auch diese Leistung erst später in die Erscheinung treten. Von diesem Gesichtspunkt aus verstehen wir denn die Bedeutung der von Markus der Erzählung von der Sündenvergebung vorausgeschickten Perikope von der Reinigung des Aussätzigen. Wir wissen aber, daß Jesus die Anschauung des Alten Testaments von der Unreinigkeit der Sünde, wie sie z. B. auch Ps. 51 so scharf hervorgehoben wird, bestätigt hat. Wenn er nun dem vom Aussatz Gereinigten sich dem Priester zu zeigen und das vom Gesetz Gebotene zu thun befiehlt (Mk. 1, 44; vgl. Lk. 17, 14; 3 Mos. 14), so hat er in dem eigentümlichen Reinigungsritus samt dem damit verbundenen Opfer einen inhaltreichen Typus erkannt, welcher in der von Jesus zu vollziehenden Vergebung der Sünden, sofern dieselbe eben eine Reinigung von Sünden ist, seine Erfüllung finden sollte. Man hat also, wenn es sich um die Frage von der Sündenvergebung im Bewußtsein Jesu handelt, nicht bloß auf Mk. 10, 45 und 14, 24 Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf das vorliegende Wort Jesu.

Nun könnte man freilich denken: dem Gichtbrüchigen oder auch der Sünderin vergibt Jesus die Sünden, ohne einer besonderen Leistung seinerseits als Vorbedingung zu gedenken (Mk. 2, 5; Lk. 7, 48), wie ein Gläubiger eine

Schuld erläßt. Indessen ist ja schon bei diesem Gleichnis zu erwägen, daß allerdings der Gläubiger einen Verlust erleidet und sichs etwas kosten läßt, um dem Schuldner zu erlassen (Lk. 7, 41 ff.; Matth. 18, 23 ff.). Daß aber Jesus eine andere als obige Vorstellung von seiner Befugnis der Sündenvergebung hat, das zeigt er auf eine bedeutsame Weise an. Er sagt nämlich nicht: „damit ihr aber wisset, daß ich Macht habe, Sünden zu vergeben u. s. w.", sondern: „daß des Menschen Sohn Macht habe, auf Erden Sünden zu vergeben"; und dieser unser Gedankenzusammenhang ist wohl geeignet, Licht auf die Bedeutung des schweren Begriffs „Menschensohn" zu werfen, wie auch auf die Frage, warum derselbe in unserem Evangelium gerade hier zuerst begegne. Er verknüpft nämlich das Recht der Sündenvergebung mit derjenigen Selbstbezeichnung, aus welcher er die Verpflichtung und die durch die Weissagung festgestellte Notwendigkeit des Leidens und Sterbens entnimmt. Wie es dort heißt: „des Menschen Sohn hat Macht", so heißt es 8, 31 „des Menschen Sohn muß viel leiden u. s. w." (vgl. 9, 12; 14, 21; 9, 31). Den logischen Zusammenhang zwischen jener Befugnis oder Machtvollkommenheit des Menschensohnes und dieser Verpflichtung sagt endlich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit das Wort aus: „des Menschen Sohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele als Lösegeld für viele herzugeben" (Mk. 10, 45; vgl. 14, 24). Die Befugnis, Sünden zu vergeben, in welcher ja der Zweck der Sendung des Menschensohnes besteht, setzt einen Dienst, eine Arbeit und Leistung voraus, wie sie im Alten Testament wesentlich dem Priester und dem Opfer zukommt, und wie sie im Neuen Testament die Aufgabe des Menschensohnes ist, sofern derselbe die Erfüllung aller alttestamentlichen Heilsvermittler und Heilsvermittelungen ist (vgl. Matth. 12, 5. 6). Wenn Jesus Sünden vergibt, so ist er doch nicht ein Gläubiger, der in der unendlichen Fülle seines Besitzes einem Schuldner eine für diesen sehr große, für ihn selbst aber wegen seines Reichtums leicht zu entbehrende Summe erläßt (Lk. 7, 41 ff.; vgl. Matth. 18, 23 ff.), — sondern jene höchste Machtbefugnis, wie sie nur Gott zukommt, hat der Menschensohn sich durch den allerschwersten Dienst, durch die allerhöchste Leistung, nämlich die Hingabe seiner eigenen Seele erkauft (Mk. 10, 45). So steht die Sündenvergebung als Sündenreinigung in der That im Mittelpunkt der Jesu ganze Kraft der Seele und des Leibes nicht nur in Anspruch nehmenden, sondern immer wieder erschöpfenden Arztthätigkeit, so daß ein Zusammenhang vorhanden erscheint zwischen dem Verlust an Lebenskraft, den Jesus bei seinen Heilungen erlitt (vgl. Mk. 5, 30) und der vollkommenen Hingabe seiner Seele als der in ihm vorhandenen Kraftquelle (10, 45); wie diesen Zusammenhang der Evangelist Matthäus damit voraussetzt, daß er in der Heilthätigkeit Jesu die Erfüllung des Leidens des Knechtes Jehovahs sieht (8, 17).

Doch ehe wir hier in der Betrachtung der Gedanken Jesu mit Sicherheit fortschreiten können, bedarf es einer näheren Untersuchung der alttestamentlichen Grundlagen, welche Jesus in seinen oben angeführten entscheidenden Erklärungen über die Tilgung der Sünde voraussetzt.

3.

Indem wir an die Frage von der Sündentilgung im Alten Testamente herantreten, steigt vor unseren Augen das große und mannigfaltige Opferwesen auf. Mit bestimmter Absicht aber lautet die Überschrift unseres Abschnittes nicht vom Opfer. Denn mit diesem Worte (Oblation, d. i. Darbringung, Geschenk) verbindet sich notwendigerweise eine Gedankenreihe, mit der wir es eben hier nicht zu thun haben, mit der es auch Jesus in dem Gedankenzusammenhang, in welchem wir hier stehen, nicht zu thun gehabt hat. Wohl redet Jesus vom Opfer als von dem Geschenk, das der Fromme seinem Gott darbringt (Matth. 5, 23 f.; vgl. Mk. 7, 11; 12, 33. 41 ff.). Aber diejenige Leistung, welche er selbst zum Zweck der Sündentilgung gebracht hat, hat Jesus nicht Opfer genannt.

Gehen wir kurz auf das Gebiet der Opfergaben ein. Wir greifen aus diesem Gebiete das Speisopfer heraus. Es heißt „Mincha", d. i. Geschenk. Von dem Segen, den Gott seinem Frommen gegeben, gibt der Mensch Gotte zurück zum Ausdruck der dankbaren Erkenntnis, daß er alles was er hat, der Güte Gottes verdankt, und wiederum zum Ausdruck der fröhlichen Zuversicht, daß er mit Gott in solcher seligen Gemeinschaft des Empfangens und des Gebens stehe. Es ist der Vater, der seinen Kindern gegeben hat, und der sich eben als Vater nicht zu hoch dünkt, sich von den Kindern geben zu lassen. In diesem Sinne kann solch Opferfeuer dem Jehovah, welcher sich Israel zu seinem Sohn erwählt hat, ein wohlgefälliger Geruch sein (3 Mos. 2, 1 ff.). Das Speisopfer, aus Vegetabilien bestehend, hat keine andere Bedeutung. Es kann nur lebendige Bezeugung des Bundes sein, der zwischen Jehovah und seinem Volke besteht. Hat sich Gott als Jehovah einmal herabgelassen, unter seinem Volke Wohnung zu machen, so soll Ihm auch ein Herdfeuer brennen. An den Bund selbst aber und zwar als unvergängliche Grundlage solchen Thuns erinnert das Salz als Zugabe aller auf den Altar gelangenden Opfergaben. Es ist das „Bundessalz", wie wiederum der Bund als ein unverweslicher ein „Salzbund" genannt werden kann (3 Mos. 2, 13; 4 Mos. 18, 19). Daß der ganze Mensch eine solche Gabe an Gott sein und als lebendiges Opfer in Gottes Dienst sich verzehren soll, wie jenes Opferfeuer Gotte zum süßen Geruch, das ist der Gedanke, von dem Jesus Mk. 9, 49 ausgeht (vgl. Röm. 12, 1). Solcher Dienst aber erwächst nur auf der inneren Bundestreue, welche das Herz mit Gott verknüpft und schlechterdings von allem, auch dem Teuersten

loslöst, was den Menschen von Gott trennen will. Was nämlich den Menschen von Gott abtrennt, das führt ihn, auch wenn es das teuerste und herrlichste Leben dieser Welt ist, hinab in den ewigen Tod hinein. Die Bundestreue dagegen, die den Knecht Gottes seinen teuersten Besitz, ja endlich auch sein eigen Leben um Gottes willen aufopfern heißt (vgl. Matth. 10, 37 ff.), läßt ihn als Gott wohlgefälliges Opferfeuer hinan gen Himmel steigen.[1])

Treten wir wieder auf das alttestamentliche Gebiet zurück, so handelt es sich hier also um Leistungen der erlösten und Gotte geheiligten Menschheit, um Gaben des mit Gott geeinten Volkes auf Grund und in Kraft des Bundes, den Gott mit diesem Volke geschlossen hat. An dieser Eigenschaft der menschlichen Gabe oder Leistung für Gott nehmen denn auch die blutigen Opfer insoweit teil, als Stücke des geschlachteten Tieres auf den Altar kommen und vom Feuer verzehrt werden. Auch hier handelt es sich um einen Besitz des Menschen, den er zu seinem Genuß verwenden könnte, dessen er sich aber für Gott entäußert. Und wiederum kann Gott diese Gabe hinnehmen auf Grund des bestehenden Bundes; wie dort bei den unblutigen Opfern auf Grund des überhaupt nicht verletzten Bundes, so hier auf Grund des zwar verletzten, aber durch eine besondere Handlung mit dem Blute des Opfertieres wiederhergestellten Bundes.

Hier nun treffen wir auf den entscheidenden Punkt der ganzen Opferanschauung, sofern hier starke Gegensätze aufeinander stoßen. Bisher handelte es sich um Entäußerung menschlichen Besitzes an Gott, um Verzichtleistung auf eigenen Genuß, an dessen Stelle vielmehr ein Genuß Gottes tritt. Das Blut dagegen ist ein Wesen, das nicht zum menschlichen Eigentum gehört noch Gegenstand menschlichen Genusses oder überhaupt menschlicher Willkür ist. Im Blute treffen wir auf den geheimnisvollen Träger des geschöpflichen Lebens, sofern im Blute die Seele, d. i. eben das vom göttlichen Geist erwirkte Leben des Geschöpfes wohnt (3 Mos. 17, 11. 14; vgl. 5 Mos. 12, 23; Ps. 104, 30). Das Blut ist Eigentum Gottes, des Schöpfers, ja, so lange Leben darin waltet, Ihm verwandt, kann darum als Diener und Stellvertreter Gottes thätig werden. So muß denn auch die Handlung, welche beim Opfer mit dem Blute vorgenommen wird, einen ganz anderen Sinn, Zweck und Bedeutung haben, als die Verbrennung des Genießbaren im Altarfeuer. Hier gibt der Mensch Gotte, dort gibt Gott dem Menschen. Es versteht sich aber von selbst, daß die göttliche Handlung der menschlichen wie der Zeit nach vorgeordnet, so der Bedeutung nach übergeordnet, und schlechterdings die Bedingung und Grundlage der letzteren ist. Die Handlung mit dem Blute

[1]) Die schwierigen Worte Mk. 9, 49 sind also zu übersetzen: „denn jeder soll fürs Opferfeuer sich salzen".

schafft den Bund Jehovahs mit seinem Volke oder stellt den verletzten Bund wieder her. Was dann noch folgt, der Opferbrand und die Opfermahlzeit, das sind nur selige Früchte jenes Bundes mit Gott. Wir sehen dort die Rechtfertigung, hier die Seligkeit des Vaterhauses und den Kindesgehorsam.

Des Blutes Strom, in welchem das Geheimnis der Schöpfung und des kreatürlichen Lebens gipfelt — wie denn auf das Blut auch das Geheimnis der Zeugung von der Schrift zurückgeführt wird (Apostelg. 17,26; Joh. 1,13) —, und dessen Genuß schon wegen dieser seiner nahen Beziehung zum Schöpfer sich verbietet, wird auf dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung auch zum Träger des Erlösungsgeheimnisses, zum Vermittler der Sündenvergebung und des Bundes zwischen Gott und der erlösten Menschheit (3 Mos. 17,11; vgl. Hebr. 9,22; Mk. 14,24). Während aber das Geheimnis der Lebensschöpfung in der Zeugung durch das Freudenwallen des Blutes sich fortsetzt, hat Gott das Geheimnis der Erlösung in den entgegengesetzten Pol des kreatürlichen Lebens, in das tödliche Ausströmen des Blutes gelegt.

Doch bevor wir weiterschreiten und in den Sinn der Handlung mit dem Blute einzudringen suchen, beantworten wir erst die naheliegende Frage, wie denn überhaupt Gott, der lebendige und heilige Gott, sich mit der Tötung zu schaffen machen, dieselbe durch die Priester, seine Diener, vornehmen lassen und sodann nicht bloß das Blut, sondern auch das tote Fleisch an und auf seinen Altar, das ist seinen Tisch und die Stätte seiner Gegenwart nehmen könne. Hat sich doch oben schon herausgestellt, daß der Tod nächst der Sünde der Grund aller Unreinheit für Gott und sein Ihm angehöriges, eben darum auch heiliges Volk ist. Der Tod ist die Bankerotterklärung des von Gott geschiedenen und auf eigene Rechnung lebenden und handelnden Geschöpfes; es kommt darin die Häßlichkeit der Sünde zum Vorschein; denn es gibt keine häßlichere und grauenerregendere Erscheinung als der verwesende Leichnam. Indem sich der Mensch als der verlorene Sohn also von Gott getrennt hat, muß ihm solch Ende widerfahren, weil der unerschöpfliche Brunn des Lebens nur in Gott liegt (Jerem. 2,13; 17,13). Und mit dem sündigen Menschen widerfährt das auch seiner Dienerin, der unvernünftigen Kreatur. Wie aber die Kreatur andrerseits in diesem ihrem Tode zur Predigerin der Vergänglichkeit für den Menschen wird — kennt doch Jesus auch eine Predigt der Sorglosigkeit und des Gottvertrauens von seiten der Kreatur (Matth. 6,26 ff.) —, so macht Gott schließlich aus dem Tode der Kreatur, der Wirkung seines Zornes, ein Gefäß seiner Gnade und Erlösung. Aber wie? Der natürliche Tod ist Ende und letzte Offenbarung der Sünde als der Trennung von dem ewig lebendigen Gott. Im Opfertode dagegen ist Gott gegenwärtig, nimmt das Tier gerade als ein sterbendes in seinen Dienst und läßt das hinströmende Blut Gnade und Erlösung bringen. So wird der Tod, der sonst

unrein, hier rein und heilig. Dort war er Ende und Ziel des von Gott getrennten Sichselbstlebens, hier wird er Gottes Diener, sofern er ein Sichselbsthingeben zu Gunsten des anderen und um Gottes willen ist. So hebt hier schon der Hinweis an, daß der sonst auf alttestamentlichem Boden so dunkele und unbegreifliche Tod dennoch ein Geheimnis des Lebens und der Erlösung in sich schließe; vergleiche die höchste Spitze dieser Weissagung in Jesaia 53, 10. — Nur im Zusammenhange mit diesen Gedanken ist überhaupt auf alttestamentlichem Boden zu verstehen, wie der Israelite Fleisch, d. i. Totes essen durfte. Alle Schlachtung ist oder soll für den Israeliten Opferung sein (3 Mos. 17, 1 ff.). Da nun aber das Opfer in rechter Weise nur am Altar oder an der Wohnung Gottes dargebracht werden kann, so ist die vollkommene Ausführung dieses Ideals nur in der Wüste zu denken, wo Israel wie eine große Familie um sein heiliges Zelt als um die Wohnung und den Herd Jehovahs vereinigt jene Forderung auszuführen vermochte. Anders lagen die Verhältnisse, nachdem Israel im heiligen Lande zerstreut und ansässig geworden war. Da mußte, wenn anders der Gottesdienst als ein einheitlicher und wirklicher Jehovahdienst, unvermischt mit dem Naturkult der Höhen, an Eine Stelle gebunden sein sollte, also nur auf Zion geopfert werden durfte, das Schlachten der Tiere an anderen Orten gestattet sein. Und so galt nur der Grundsatz der Enthaltung von dem Blute als einem Genußmittel und der Rückgabe desselben an Gott (5 Mos. 15 ff., 23 ff.). Die einzige dem Wesen des Blutes als einer gottverwandten Substanz entsprechende Verwendung bleibt die Ausgießung desselben am Altare Gottes zum Zweck der Sündenvergebung. Und großartig werden wir schon jetzt den Gedanken nennen müssen, daß nach hebräischer Anschauung nur dieser alleridealste Zweck und das allerhöchste und wichtigste Bedürfnis des Menschen, nämlich das der Sündenvergebung und Vereinigung mit Gott (Ps. 73, 25 f.), den Menschen berechtigt, dem Tier sein Leben zu nehmen. Erst als dem durch das Blut mit Gott, dem Schöpfer und Herrn der Welt, geeinten ist es dem nahrungsbedürftigen Menschen gestattet, sich des Fleisches als des höchsten Stärkungs- und Genußmittels zu bedienen. Die allen Mahlzeiten übergeordnete und sie eigentlich bedingende Mahlzeit ist die Opfermahlzeit. Die den Genuß aller Güter des gelobten Landes bedingende Mahlzeit ist das Passahmahl und die Bundesopfermahlzeit (2 Mos. 24). Denn durch diese Thatsachen wird der Bund mit Jehovah geschlossen, durch welchen und in welchem das Volk des Eigentums, das heilige Volk Gottes überhaupt vorhanden ist. Hier gilt der Satz: der Mensch lebt nicht vom Brot allein oder von der irdischen Speise, sondern zuerst vom Worte Gottes, welches seine Seele rettet (5 Mos. 8, 3; 29, 6; Matth. 4, 4). Dieser ideale Gesichtspunkt ist so überwiegend, daß Abel „der gerechte" als Opferer seiner Schafe erscheint, ohne daß an ein Essen ihres Fleisches zu denken wäre.

Kehren wir zu der Frage zurück, in welcher Weise das Alte Testament die Tilgung der Sünde und die Aufhebung der mit ihr gegebenen Trennung des Menschen von Gott durch die Anwendung des Blutes sich gedacht habe. Hier werden wir als den ersten und entscheidenden Gesichtspunkt die Vorstellung von der Unreinheit des natürlichen Menschen gegenüber dem heiligen Gott anzusehen haben, dieselbe Vorstellung, welche nach obiger Ausführung auch noch für Jesus Geltung hat. In dieser Beziehung wird das die Erzählung vom Bundesopfer in der Wüste vorbereitende Kapitel 2 Mos. 19 maßgebend sein (vgl. 2 Mos. 30, 18 f.; 3 Mos. 8, 6). Indem es jetzt die Vereinigung des aus Ägypten ausgeführten Volkes mit Jehovah und seine Erhebung zum Bundesvolke gilt, so fragt es sich, wie die der Heiligkeit Jehovahs widersprechende Unreinheit des Volkes aufzuheben sei. So findet denn eine vorläufige „Heiligung" des Volkes statt durch Waschung der Kleider und Enthaltung vor möglicher Verunreinigung durch Zusammensein mit dem Weibe (19, 10. 15; vgl. 1 Mos. 35, 2). Bei der Waschung nun hat man an das fließende oder „lebendige" Wasser zu denken, welches selbst als geheimnisvolle Gabe des „lebendigen" Gottes gilt und von seiner Reinheit mitteilt (3 Mos. 14, 5). Und so hat denn das Wasser bei niederen Graden der Verunreinigung in der That reinigende und weihende Kraft (3 Mos. 15, 5 ff.). Wie aber solche Reinigung mit Wasser vor dem heiligen Gott so gar nicht genüge, zeigt die Erzählung deutlich genug (19, 12 f., 21, 24). So gewiß nach der Anschauung des Alten Testamentes der leibliche und sinnliche Schmutz mit zur Unreinheit vor Gott gehört, so gewiß geht dieselbe doch nicht in jenem auf. Die Unreinheit sitzt tiefer, als daß sie mit Wasser abgewaschen werden könnte. Das ist der Schmutz der Seele und die Unreinheit des Herzens. Um sie zu tilgen, bedarf es eines Mittels, das selbst seelische Kräfte hat, eines Mittels, das gottverwandter ist, als das „lebendige" Wasser. Schon bei einem höheren Grade leiblicher Verunreinigung finden wir daher die Verbindung von „lebendigem" Wasser und Blut. Sie findet statt bei der Reinigung des Aussätzigen (3 Mos. 14, 2 ff.), und gerade dieser Vorgang hat für uns besondere Bedeutung, weil nicht nur der große Psalm 51, der in anderer Beziehung, nämlich als menschliche Gaben, die Opfer verwirft, solcher Reinigung mit dem Ysopbüschel begehrt (V. 9. 18. 19), sondern auch Jesus selbst sie in ihrer vorbildlichen Bedeutung anerkannt hat (Mk. 1, 44). Blut, das lebendige Seele ist, kommt da zu „lebendigem" Wasser; ein Sprengwedel wird aus Zedernholz und Ysop durch Umwickelung mit Karmesinband — Dingen, die Unverweslichkeit, Reinheit und Leben darstellen — gebildet, und der zu reinigende siebenmal besprengt. Ein freizulassender Vogel nimmt dann die Unreinheit hinweg (vgl. den am Versöhnungstage freizulassenden Bock 3 Mos. 16, 21 f.). — Nun verunreinigte der Aussatz nach alttestamentlicher Anschauung

in so sündenähnlicher Weise, daß zur völligen Reinigung des Genesenen noch Schuld- und Sündopfer gehörten. Eben damit betreten wir aber das Gebiet, um das es sich handelt.

Der sündige Mensch bedarf, um in die Gemeinschaft des heiligen Gottes einzutreten, der Reinigung durch das Opferblut. So werden denn die Kinder Israel von Mose mit dem Blute des Bundesopfers besprengt (2 Mos. 24, 8). Da das Volk eben in diesem Bunde zum Priestervolke Jehovahs eingesetzt ward (19, 6), so entspricht jener Sprengweihe die Heiligung Aarons und seiner Söhne zu Priestern innerhalb des priesterlichen Volkes (3 Mos. 8, 30; vgl. 8, 24). Auch darin entspricht die Priesterweihe dem Bundesopfer, daß beidemale das Blut der Opfer geteilt und teils an den Altar, teils an die zu weihenden Personen gebracht ward (2 Mos. 24, 6. 8: 3 Mos. 8, 19. 24. 30). Hier liegt denn also die Vorstellung zu Grunde, daß die Unreinheit und Sünde oder die Sünde als Unreinheit sowohl an dem Menschen hafte als auch den Altar oder die Stätte der göttlichen Gegenwart getroffen und verfehrt habe. Denn das ist die höchst wichtige Grundanschauung des Alten Testaments, daß die Wohnung oder das Heiligtum, ja sogar der Name d. i. die persönliche und lebendige Gegenwart des heiligen und über alle Welt erhabenen Gottes trotz dieser seiner Erhabenheit und Jenseitigkeit verunreinigt und gemein gemacht oder geschändet werden kann (3 Mos. 15, 31; 19, 12; 20, 3; 21, 6. 23; 22, 2. 32). Daß das aber nicht bloß eine Vorstellung des angeblich späten Priestergesetzes ist, zeigt Amos 2, 7; Jer. 34, 16; Ezech. 36, 20 f.; vgl. Sprichw. 30, 9; Jer. 16, 18; Lk. 15, 21.

Während nun der der Waschung mit Wasser entsprechende Brauch der Besprengung des Menschen mit Blut nur selten zur Anwendung kam, überwiegt ganz und gar der auf die zuletzt besprochene Vorstellung gegründete Vorgang der Herzubringung des Blutes zum Altar, d. i. zur Stätte der Gegenwart Jehovahs. Es gilt aber denselben dadurch zu entsündigen (3 Mos. 8, 15; vgl. 2 Mos. 29, 36 f.). Eben weil der Altar die Stätte der Gegenwart Gottes ist, darum gilt er als „hochheilig" und bedurfte von vornherein einer siebentägigen Entsündigung durch Opferblut, um dann durch die Salbung die Gegenwart des Geistes Gottes und die Wirksamkeit seines heiligen Namens zu empfangen (2 Mos. 29, 36. 37. 44 ff.). Doch wie kann die den Altar und damit die Gegenwart Gottes d. i. seinen heiligen Namen verunreinigende und also entweihende Sünde hinweggeschafft werden? Sie ist unsichtbar und kann nicht wie körperlicher Schmutz durch eine Flüssigkeit hinweggeschwemmt werden. Daher wandelt sich schon die Anwendung des Blutes überhaupt aus einer Waschung in eine Sprengung. — Nun mögen wir uns aber die Vorstellung des Alten Testaments von der Beziehung der Sünde zum Altare Gottes am besten nach dem Bilde eines vom Aussatz befallenen und dadurch verun-

reinigten Hauses denken (3 Mos. 14, 34 ff.). Sei dieser Hausaussatz an sich selbst was er wolle, immer bleibt er als dem leiblichen Aussatz ähnlich Bild der verunreinigenden Sünde. Daher wird nun an dem von solchem Aussatz zu reinigenden Hause ganz das Entsprechende vorgenommen, was an dem vom Aussatz zu reinigenden Menschen (vgl. oben zu 3 Mos. 14, 2 ff.); aber diese Handlung entspricht auch ganz und gar der eben erwähnten Reinigung und „Entsündigung" des Altares als der Wohnung Gottes (2 Mos. 29, 12. 16. 36. 37; 3 Mos. 14, 51. 52. 53). So werden wir annehmen, daß nach alttestamentlicher Vorstellung die Sünde wie ein Aussatz am Haus sich an den Altar Gottes ansetzt und ihn verunreinigt. Damit nun die Gegenwart Gottes wie eine Wolke auf den Hörnern des Altares ruhe und den Altar bis an seinen Grund umlagere, bedarf es der Reinigung dieser Stätte durch das heilige Opferblut. Das geschieht durch Anstreichen desselben an die Hörner und Ausgießung um den Grund des Altares. Hiedurch wird denn die Sünde „bedeckt" und für Gott unwirksam gemacht, so daß vielmehr Gott als der Bundesgott Israels in seiner Gnade für den opfernden Sünder auf dem Altar vorhanden und durch Vergebung der Sünde wirksam sein kann.

Damit treten wir an das bedeutsame Wort heran, welches als Ziel und Endzweck der Verwendung des Blutes im Alten Testament erscheint. Es ist die „Bedeckung" der Sünde derart, daß sie Gott nicht zum Zorne aufrufen und reizen kann. Wenn die Sünde um Rache schreit, ganz besonders das unschuldig vergossene Blut, so deckt nicht nur der Oberfläche nach das Opferblut die bis zu den Hörnern des Altars wie ein Aussatz hinankriechende Sünde, sondern es deckt auch dynamisch jenen Ruf um Rache durch den stärkeren Schrei: Barmherzigkeit, Barmherzigkeit. Denn es ist wohl zu beachten, daß das Blut lediglich als lebendiges und als Seelenträger das thut, was es thut (3 Mos. 17, 11), nicht etwa als toter oder gar verwesender Stoff. Indem nun aber die Sünde, wie sie sich am Altar d. i. vor den Augen und Ohren Gottes geltend macht, „bedeckt" wird, wird sie damit auch an dem Thäter der Sünde selbst bedeckt oder dieser wird vor dem zürnenden Gotte bedeckt, so daß er sich Ihm nahen und seine Bundesgemeinschaft wieder geltend machen kann. Daher kann denn mit dem Begriff „bedecken" als Gegenstand verbunden werden sowohl der Altar oder das Heiligtum — beim großen Versöhnungsopfer das Allerheiligste — (3 Mos. 16, 16), oder die Seele des Sünders (17, 11), oder auch die Sünde selbst (Ps. 65, 4).

Das alles thut das Blut als göttliche Gabe und gottverwandte Kraft, am Altar als der Stätte der göttlichen Gnadengegenwart und durch Vermittlung des Priesters als des Dieners Gottes. Denn Gott ist der eigentlich „Deckende", da Er Blut, Altar und Priester zu solchem Zwecke gibt und einrichtet (3 Mos. 17, 11; vgl. 5 Mos. 21, 8; Jes. 43, 25; Mich. 7, 18 f.; Jer. 18, 23).

Wie könnte dann, wenn es nun vom Priester heißt, daß „er die Sünde vor Jehovah bedeckt" (3 Mos. 5, 26; 10, 17; 15, 15. 30), dies anders als durch ihn den Diener oder „Boten" Jehovahs geschehen (Maleachi 2, 7; vgl. Hagg 1, 13)? Zwar ist ja das Blut einem Tier entnommen, das Eigentum des Menschen war, und der Altar von Menschen hergestellt und der Priester aus der Zahl der Kinder Israel genommen, — aber was wäre der Altar anderes, als ein Haufen Steine, wenn ihn nicht Gottes Gnadenwille zur Stätte Seiner Gnadengegenwart erhoben hätte, was wäre der Priester anders, als ein sündiger und unreiner Mensch, wenn ihn nicht Gott in Seinen Dienst gestellt, durch Nahrung und Kleidung als den Repräsentanten Seines Altares und Hauses deutlich gezeichnet hätte? Wie das Volk Israel durch göttliche Gnadenwahl das auserwählte Volk Gottes und Sein Eigentum, so ist innerhalb dieses Volkes der Priesterstand wiederum der sonderlich erwählte; daher Gott innerhalb des Bundes mit Israel noch einmal einen besonderen Bund mit den Priestern geschlossen hat (4 Mos. 16, 5; 18, 19. 20). Vom Blute endlich selbst gilt, wie schon hervorgehoben worden ist, in eigentümlicher Weise, daß es Diener, Stellvertreter Gottes und Träger göttlicher Gnade ist, sofern dasselbe niemals Eigentum des Menschen, sondern als Gefäß göttlichen Lebens von Gott als dem Herrn der Schöpfung sich selbst vorbehalten und zu einem besonderen Heilszweck bestimmt worden ist.

Das Blut des Opfers ist die „Deckung" der menschlichen Sünde und Unreinheit, die Aufhebung der Schuld. Ehe wir nun an die abschließende Begründung dieses Satzes herantreten, fragen wir noch, wie sich hiezu anderweitige „Deckungen" verhalten, von denen das Alte Testament zu sagen weiß. Auch das Rauchopfer Aarons kann einmal zur „Deckung" für das sündige und widerstrebende Volk werden (4 Mos. 17, 11). Aber diese Ausnahme erklärt sich eben aus der göttlichen Absicht, das Priestertum Aarons als das gotterwählte gegenüber dem willkürlich von Menschen aufgestellten der Rotte Korah zu verherrlichen. Das Priestertum Aarons gehört ja mit Altar und Opferblut zu einer untrennbaren Gnadeneinrichtung (2 Mos. 30, 16) und wird nur hier einmal durch das Rauchopfer „deckend", weil an dieser priesterlichen Thätigkeit der Unterschied des wahren und falschen Priestertums durch eine Wunderthat Gottes sichtbar geworden war (vgl. 4 Mos. 16, 17. 35 ff.). — Ferner wenn der Israelite bei der Musterung des Volkes eine Geldsumme als „Deckung seiner Seele" an Jehovah zahlen sollte (2 Mos. 30, 12), so liegt ja hier zunächst keine Sünde des mit Gott verbundenen Volkes vor. Da aber eine Volkszählung Gedanken irdischen Sinnes und menschlicher Überhebung nahelegte (vgl. 2 Sam. 24), so sollte eine solche Abgabe an Jehovah zu heiligen Zwecken der Ausdruck der frommen Gesinnung sein, daß das Volk, was es an Zahl und Kraft sei, nur Jehovah zu danken habe; ähnlich wie es nach

einem Sieg und Beutezug durch eine ähnliche Abgabe Jehovah als den Geber des Sieges und der Beute anerkannte (4 Mos. 31,50); auch diese Handlung, ein wirkliches Opfer im sakrifiziellen Sinne des Wortes (Korban) erscheint da als „Deckung der Seele". So geht der Begriff „Deckung" (Kopher) für rechtliche Verhältnisse über in den Begriff „Lösegeld" (Lytron). Die Seele des Totschlägers soll sich nicht durch ein „Lösegeld" (Kopher) loskaufen können, sondern soll des Todes sterben (4 Mos. 35,31). Dagegen kann der Besitzer eines stößigen Ochsen, der einen Menschen getötet hat, durch ein „Kopher" oder „Lösung seiner Seele" freikommen (2 Mos 21,30; vgl. Prov. 6,35; 13,8).[1])

Im Gegensatz nun zu solchen relativen „Deckungen" ist das heilige Opferblut die wahre Deckung der sündigen, aber Gnade begehrenden Seele auf dem Boden des alttestamentlichen Bundes. Worin aber liegt das Wesen dieser Deckung? Oehler sagt: darin, „daß der Mensch die Seele des reinen, unschuldigen Opfertieres zwischen sich und Gott stellt, wie Jakob, da er seinen schwerbeleidigten Bruder Esau aussöhnen will, das „Kopher" vorausschickt".[2]) Hiegegen ist nur zu erinnern, wie jenes gottgewollte „Kopher" schon dadurch einen ganz anderen Charakter hat, als dieses Geschenk Jakobs an seinen Bruder, daß es eben nicht Entäußerung eines wertvollen Besitzes zu Gunsten Gottes ist, vielmehr nur der Gebrauch und die Anwendung eines von Gott zum Zweck der Bedeckung der Sünde verliehenen göttlichen Gnadengeschenkes. Hier kommt eben der oben von vornherein festgestellte Unterschied des Opfers im sakrifiziellen Sinne als eines menschlichen Geschenkes und der Anwendung des Blutes als eines göttlichen Sakramentes in Betracht (3 Mos. 17,11).

Ist aber das „Blut" nicht menschliche, sondern göttliche Gabe, so ändert sich auch die ganze Auffassung desselben als einer Deckung der menschlichen Seele. Darin nun hat Oehler sicherlich Recht, daß er die poena vicaria abweist. Es findet keine Hinrichtung statt, und der Altar Gottes ist keine Richtstätte. Auch wird man mit vollem Recht gegen jene Meinung hervorheben müssen, daß dem Straftode unmöglich die Rückgabe des Blutes an Gott und die Darbringung des Opferfleisches als Geschenk auf den Altar folgen könnte. Wenn nämlich hierauf Kurtz erwidert hat, daß, nachdem die Sündenschuld durch den Tod getilgt ist, eine restitutio in integrum erfolge, vermöge welcher das durch den Tod, der Sünde Sold, hindurchgegangene Blut als schuldfrei und rein zu betrachten sei, und diesen Einwurf Oehler als berechtigt gelten läßt, so ist vielmehr zu sagen: daß der kurze Akt des Todes durchaus nicht als Äquivalent des wirklichen Sündensoldes anzusehen ist. Denn der Tod als Sündensold ist eben nicht bloß ein Akt, sondern ein Zu-

[1]) Vgl. dafür Oehler, Theologie des Alten Testaments, 1873, Bd. I S. 434 f.
[2]) a. a. O.; vgl. S. 437.

ſtand, in welchen der Akt des Todes einführt, nämlich der Zuſtand der Verweſung, der Unreinheit und des Grauens. Gälte es nun im Opfertod eine poena vicaria, ſo müßte das Tier in jenen Zuſtand übergeführt werden, um darin zu beharren, während der Menſch in integrum reſtituiert würde. Wenn dagegen Oehler als Hauptgrund gegen die Straftheorie geltend macht, daß dann der Akt der Schlachtung, durch den die Schuld abgetragen wird, und nicht der Akt der Blutdarbringung auf dem Altar als der Sühnakt zu bezeichnen geweſen wäre, — ſo muß man dies zwar zugeben, aber zugleich gegen die Oehler'ſche Theorie geltend machen, daß ſie den Akt der Schlachtung um ſeine weſentliche Bedeutung bringt, indem derſelbe nur als der zufällige Durchgangspunkt erſcheint, durch welchen es zur Darſtellung des Blutes als der reinen Seele kommt. Von hier aus könnte man den Einwand erheben, daß dann die Schlachtung und der Tod überhaupt unnötig ſind, wenn es nur gilt, an Stelle des Sünders eine ſchuldloſe Seele Gotte als Geſchenk und Deckung darzubringen. Gott hätte ja dann dieſe reinen Tiere als lebendige an ſeine Diener, die Prieſter, überlaſſen können.

Vielmehr muß die Schlachtung als die notwendige und weſentliche Vorausſetzung der Darbringung des Blutes angeſehen, und wiederum das Blut nicht ſowohl als Stoff und ruhender Gegenſtand, d. i. als die zwar reine und ſchuldloſe, aber unthätige Seele betrachtet werden, ſondern als die nach Gottes Willen und Abſicht thätige und wirkende Seele. Nur dann erweiſt ſie ſich als Gottes wahrhaftes Geſchenk und als rechte Dienerin Gottes. Das iſt nun die ſich ſelbſt für den anderen und zu ſeiner Förderung hingebende Seele. Das iſt, um das Wort Chriſti anzuwenden, die um Gottes willen, für Seinen Zweck, nämlich zur Rettung einer anderen Seele ſich ſelbſt verlierende Seele, die eben darum nicht verloren ſein kann. Hierin liegt der Grund, warum hier, beim Opfer, der Tod nicht die Urſache der Verweſung und der Unreinheit wird, ſondern vielmehr die Urſache der Heiligkeit und des göttlichen Wohlgefallens. Denn ſolcher Tod, der Opfertod, iſt nicht Tod, ſondern Leben (Mk. 8, 35). So kommt hier das Blut oder auch die Seele des Tieres nicht als Stoff oder ruhende Subſtanz in Betracht, ſondern als gottverwandtes Leben, als höchſte Thätigkeit und tiefſtes Leiden. Das iſt allein der göttliche Wert, welcher den ſündigen Menſchen deckt, und um deſſen Willen Gott den Menſchen gnädig anſieht. Die ethiſche Beteiligung des Menſchen aber iſt, daß er ſolche göttliche Gnadengabe im Glauben annimmt und auf ſich wirken läßt, damit er ſelbſt je mehr und mehr von dem ſündigen Egoismus, der den göttlichen Zorn auf ihn herabgezogen hat, abtrete und ein gottwohlgefälliges Opfer werde, das ſich im Dienſte Gottes verzehre. Solches Ziel des Opferkultus zeigt ſich als erreicht in den Gerechten und Propheten des Alten Teſtamentes, welche in ſolchem Dienſte Gottes gelitten haben. Und ihre Höhe tritt uns

Jes. 53 entgegen in der Seele des Knechtes Jehovahs, welche als Schuldopfer sich dahingibt.

Doch wir kehren zum kultischen Opfer zurück. Was ist hier die Bedeutung des Priesters? Das Ganze wird von dem Grundsatze beherrscht: Noblesse oblige. Der Priester ist seiner Idee nach der reine, mit Gott geeinte, der als sein Diener Ihm nahen darf. Als solcher nun soll er sich nicht über das sündige Volk hinaussetzen, sondern hat er die Aufgabe, den Unreinen wiederum rein zu machen, damit derselbe gleichfalls werde, was er seiner Bestimmung nach sein soll, ein Zugehöriger des Reiches Gottes, das aus Priestern oder Gottesknechten besteht (2 Mos. 19, 6). Indem der Priester Gottesknecht ist, ist er damit auch Knecht des sündigen Volkes und hat sich zu dessen Gunsten herabzulassen und ihm zu dienen (Mk. 10, 43 ff.). Denn das ist göttliche Art: daß der Hohe sich erniedrige und der Erste sich zum Diener mache.

Was ist aber schließlich Gottes Beteiligung an dem Vorgang mit dem Blute, oder was ist die Bedeutung des Altares? Das kann umfassender erst in unserem letzten Kapitel untersucht werden. Hier beschränken wir uns auf folgende an das Bundesbuch (2 Mos. 19—24) anschließende Betrachtung. Es ist Jehovah, der Herr Himmels und der Erde, der sich zum Volke Israel, jenem von den Ägyptern geknechteten Haufen herabläßt. Er, des Eigentum die ganze Erde ist, thut das Wunderliche und Befremdliche, daß Er dies elende Völklein zu seinem besonderen Volke, zu seiner Priesterschaft bestellt (19, 5. 6). Wie ein Adler seine Jungen auf seinen Flügeln führt, also hat der große Gott dieses seines Volkes sich angenommen und sie an diesen seinen Ort gebracht. Denn obwohl Jehovah im Himmel wohnt, ja über alle Himmel ist als der, der den Himmel gegründet hat (vgl. 19, 5; 20, 22), so erniedrigt Er sich doch dahin, daß Er den Berg Sinai zu seinem Aufenthaltsort macht und dahin sein Volk bringt, um mit ihm zu verkehren. Da zeigt sich nun Jehovahs Erhabenheit und Herrlichkeit darin, daß der mächtige Berg von Jehovahs Gegenwart im Feuer dampft und mit Donnergebrüll erzittert. Nichts aber vermag ja dem Menschen seine kreatürliche Nichtigkeit so furchtbar zum Bewußtsein zu bringen, als das Erdbeben. Solche natürliche Hoheit und Erhabenheit Gottes ist aber nur die äußere Erscheinung jener inneren sittlichen Ferne, jener göttlichen Heiligkeit, welche keine Gemeinschaft zwischen Gott und dem sündigen Menschen zuläßt (19, 10 ff.). Wie kommt es nun, daß derselbige Gott, der hier im Erdbeben sich offenbart und nicht von Mensch noch Tier jenen Berg berühren läßt, hernach seines Namens Gedächtnis und seine gnadenreiche Gegenwart an ein elendes Berglein von Erde oder von unbehauenen Steinen, darin allein seinen Gebirgen gleich, anknüpft (20, 24. 25)? Das ist nun eben des Altares Bedeutung und des Opferblutes Wirkung. Es ist das

für den verschuldeten Menschen hinströmende Blut des unschuldigen und durch seine göttliche Bestimmung heiligen Opfertieres, es ist das göttliche und heilige Thun und Leiden des Dieners und Stellvertreters Gottes, nämlich der von Gottes Geist lebenden Seele des Opfertieres, welches die Sünde und Unreinheit dieses Volkes zudeckt und Gott mit demselben in einen Bund treten läßt, der sich als die enge Gemeinschaft von Vater und Kindern, ja sogar von Mann und Eheweib offenbaren wird. Und so hebt denn dieses Bundesblutes Kraft die tötliche Wirkung der Heiligkeit Gottes auf den sündigen Menschen auf und gestattet ihm „den Gott Israel" zu sehen, der nun also dieses Volkes Gott ist (vgl. 34, 23), wenn auch nur der Fußboden seiner Herrlichkeitserscheinung beschrieben werden kann (vgl. 33, 23). Und nachdem sie Gott geschaut hatten, ohne zu sterben, durften sie Gottes Bundesmahlzeit genießen, also als Seine Hausgenossen fröhlich sein (24, 8--11). — So wird nun Gott von jetzt an in Israel seinen Altar, d. i. seinen Herd haben und wie ein Vater unter seinen Kindern wohnen und mit ihnen Mahlzeit halten. Wie Er ihnen das gelobte Land mit der Fülle seiner Güter schenken wird, so wird Er sich wiederum wie ein Vater von seinen Kindern beschenken lassen und den Opferdampf hinnehmen sich „zum süßen Geruch". Immer aber bleibt hiebei die Voraussetzung, daß der Bund selbst in Kraft sei und bleibe, d. i. daß die Bundesgesinnung auf seiten des Volkes der göttlichen Gnade und Treue entspreche.

Dies ist nun der Punkt, an welchem zwischen dem Gesetz mit seinem ausgebildeten Opferkultus auf der einen Seite und den religiös sittlichen Forderungen der Propheten und Psalmisten ein Widerspruch vorhanden zu sein scheint; auf den hier kurz einzugehen ist, da diese Frage sich bis in die Reden Jesu hinein erstreckt.

Das Bundesbuch (2 Mos. 19—24), dessen Kern der Dekalog (2 Mos. 20), wird als die älteste Grundlage des Gesetzes anzusehen sein. Dasselbe enthält wie der Dekalog selbst die religiösen, sittlichen und kultischen Elemente in berechtigtem Gleichgewicht. An den Glaubensgrund des Dekalogs, die Liebe zu dem erlösenden Gotte Israels, Jehovah, schließt sich die Forderung der Sabbatheiligung, und hieran die sittlichen Gebote. Man könnte schon von hier aus den Opferkult als geringerwertig zurücksetzen. Und das ist auch richtig, sofern es sich um Gaben des Menschen an Gott handelt. Da gilt, was der Schriftgelehrte sagt: „Die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist besser als alle Ganzopfer und Opfer" (Mk. 12, 33 f.). Aber alle diese Opfer, welche hier, wo es sich um göttliche Forderungen an die Menschen handelt, als menschliche Leistungen oder Gaben in Betracht kommen, setzen ja den Bund Gottes als mit seinem Volke geschlossen voraus; oder anders ausgedrückt: es handelt sich um die Liebe zu dem Gott, welcher sich als Jehovah zum Gotte Israel gegeben

und dieses Volk aus Ägypten gerettet und zu seinem Volke gemacht hat (vgl. 2 Mos. 20, 2). Diese Ausführung aus Ägypten nun hat sich nicht ohne das Passahblut vollzogen, und die Bundesschließung wiederum konnte nicht ohne die Anwendung des Bundesblutes geschehen (2 Mos. 24). Indem man diese göttlichen Gnadengaben, welche ja Sakramente sind und als solche den Bund Gottes mit seinem Volke konstituieren, mit den menschlichen Leistungen, welche allein in Kraft jenes Bundes sich vollziehen, vermischt, entsteht dieselbe Verwirrung, wie sie die Vermengung von Glauben und Werken, von Rechtfertigung und Gehorsam zuwege bringt.

Nun haben zwar die blutigen Opfer, vornehmlich die Sünd- und Schuldopfer und deren Spitze, das große Versöhnungsopfer, an dieser sakramentalen Bedeutung Anteil, sofern die Blutausgießung sündenbedeckend ist, — aber alle diese nachfolgenden sakramentalen Akte setzen immer jene grundlegende Bundesschließung und die gläubige Anerkennung derselben von seiten des Volksgenossen voraus und haben selbst nur unter dieser Voraussetzung sakramentale Kraft. Das ist die Bedeutung des Unterschiedes von Verfehlungen, welche jene Anerkennung des zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bundes bestehen lassen — für sie sind Sünd- und Schuldopfer da —, und den Sünden „mit erhobener Hand", welche keine „Bedeckung" zulassen, sondern nur Ausrottung fordern (4 Mos. 15, 29 ff.).[1]) Nahe damit hangt — wie oben schon hervorgehoben worden ist — die Forderung des Gesetzes zusammen, daß jede Opfergabe mit Salz auf den Altar komme. Dies Salz ist das Bundessalz und bezeugt, daß die Gabe Gotte nur angenehm ist durch die Bundestreue, in der sie Jehovah dargebracht wird (3 Mos. 2, 13).

Vergleichen wir damit die wichtigsten Stellen der Propheten und Psalmisten, in denen gegen den Opfermißbrauch des Volkes geeifert wird.

Wenn Amos 4, 4. 5 die Opfer Israels zu Bethel und Gilgal verworfen werden, so ist es der götzendienerische Kultus des an diesen Stätten verehrten Jehovahs überhaupt, der als „Sünde" von Propheten verworfen wird samt den Opfern, die dazu gehören (vgl. 5, 4; 5, 6; 1 Kön. 12, 28 ff.). Auf solche Opfer, die nicht dem wahren Gott dargebracht worden sind, scheint auch die schwere Stelle 5, 25 anzuspielen. Wie Jehovah auf die Vermengung seines Dienstes mit heidnischem Kultus bei dem Israel der Wüste mit der Vernichtung der Generation in der Wüste geantwortet hat (5, 25. 26; vgl. 2 Mos. 32, 4. 28. 34; 3 Mos. 17, 7), so wird er das Reich Israel jenseit Damaskus hinwegführen lassen (5, 27). — So ist es auch ein ganz und gar götzendienerischer Kultus im Nordreich, dessen Vernichtung der Prophet Hosea weissagt (2, 13; 3, 4; 4, 12. 13; 8, 11. 13); da muß denn Sabbat und Neumond,

[1]) Vgl. Bredenkamp, Gesetz und Propheten, Erlangen 1881, S. 57.

Opfer und Altar, Ephod und Teraphim zu Grunde gehen. Wenn Hosea gegen solchen Kultus eifert, wie thöricht, daraus auf Verwerfung des Sabbates, des Altars und der Opfer überhaupt zu schließen! Es liegt dort eine Verkehrung wahren Gottesdienstes vor, die sich zu diesem, wie Hurerei zur Ehe verhält.

Wenn nun Jeremia im Reiche Juda gegen den Opferdienst auftritt (6, 20), so ist zunächst der religiöse Zustand des Südreiches dem des Nordreiches darin ähnlich, daß sie auch dort Götzendienst treiben, der nicht besser ist, wenn sie der Himmelskönigin Kuchen backen und den fremden Göttern Trankopfer geben (7, 18; vgl. 11, 13). Der Unterschied ist nur, daß neben den fremden Göttern in den Städten Israels und den Baal-Altären in den Gassen Jerusalems auch der Tempeldienst Jehovahs besteht, während im Nordreich der Jehovahdienst mit dem götzendienerischen Kultus unentwirrbar vermischt war. Versteht man aus dem letzteren Zustand den gänzlichen Verfall der wahren Religion im Norden, so begreift man auch, daß in Juda ein Bruchteil des Volkes unter dem Einfluß der Propheten sich an den wahren Gottesdienst halten konnte. Was sollte dagegen der Prophet der Masse sagen, die den Baaldienst und die Verehrung der Himmelskönigin mit dem Jehovahdienst vereinigen zu können meinte, wenn sie auch Jehovah mit Saba-Weihrauch und teuersten Duft aus fernem Land, mit Brandopfern und Schlachtopfern erfreute (6, 20)? Wie konnte Jehovah dergleichen gefallen? [1]) — Aber ebenso meinen sie auch die Übertretung der sittlichen Gebote Gottes mit dem Dienst Jehovahs vereinigen zu können. Neben einander steht Gewaltthat gegen Witwen und Waisen, Vergießung unschuldigen Blutes und Dienst fremder Götzen, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Meineid und Baalkultus; und wiederum verbindet sich mit beiden Anbetung Jehovahs und Rühmen des Tempels Jehovahs und reichlicher Opferdienst (7, 2. 4. 6. 9. 21). So machen sie das Haus, da Jehovah wohnt, zur Mördergrube, in der sie mit den Früchten ihrer Sünden sicher zu sein meinen (7, 11). Da trifft sie denn das Wort: „Also spricht Jehovah Zebaoth, der Gott Israels: häuft eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch. Denn nicht habe ich euren Vätern zur Zeit ihrer Ausführung aus Ägypten um meinetwillen [2]) Brandopfer und Schlachtopfer angesagt noch geboten; sondern das Gebot habe ich ihnen gegeben: gehorchet meiner Stimme, so will ich euer Gott sein, so sollt ihr mein Volk sein; und wandelt auf dem

[1]) Ganz dem entsprechend richtet sein zorniges Wort der zweite Jesaia gegen ein abtrünniges Volk, das zugleich Jehovah Opfer bringt und den heidnischen Gottheiten, Jehovah verehrt und Schweinefleisch als heidnische Opfermahlzeit ißt. Darum gelten die Opfer solcher Verehrer Jehovahs als Hundeopfer und Saublut (66, 3 f.; 65, 2 ff., 11 f.).

[2]) Statt der masorethischen Punktation wird mit Bredenkamp (a. a. O. S. 110) „al-debarai“ (vgl. 5 Mos. 4, 21) zu lesen sein.

ganzen Weg, den ich euch gebiete, auf daß es euch wohlgehe" (7, 21 ff.). So erklärt denn Jehovah, daß er nicht aus einem persönlichen Bedürfnis, um Fleisch zu essen und Festgeruch zu genießen, ihnen den Opferdienst geboten habe; worauf ihm alles ankomme, das sei der Bund, den Er mit Israel geschlossen, „Jehovah ihr Gott und Israel Sein Volk", und daß dies sein Volk auf den Wegen dieses Bundes wandele. So können Ihm denn auch nur Opfer angenehm sein, die aus solcher Bundesgesinnung, d. i. aus der Bundestreue in religiöser wie sittlicher Beziehung hervorgehen.

Hiemit stimmt ja nun überein, was der Priesterkodex in anderer Sprache enthält. Auch der Levitikus fordert die Opfer der Einzelnen nicht als unbedingte Leistung, sondern setzt sie als freiwillige voraus und regelt nur ihre Ausführung (3 Mos. 1, 2. 3. 10. 14; 2, 1 ff.). Und die Bundestreue wird als notwendige Voraussetzung alles Opfers ebenwohl vom Levitikus vorausgesetzt 2, 13 oder in den Bestimmungen über das Sünd- und Schuldopfer 4, 2 ff.; vgl. 4 Mos. 15, 28—31. Es ist nur die Sprache des statutarischen Gesetzes eine andere, als die der prophetischen Predigt.

Einen ähnlichen inneren und wesentlichen Abfall vom Bunde mit Jehovah, wie ihn Jeremia bei denen voraussetzt, die da rufen: „Tempel Jehovahs, Tempel Jehovahs, Tempel Jehovahs ist hier" (7, 4), kennt Micha bei denen, gegen deren Opferdienst er eifert (6, 6 ff.). Denn 3, 9 ff. wird dieselbe Mischung von praktischer Gottlosigkeit mit vermessenem Vertrauen auf Jehovah geschildert und darum dieselbe Strafe, nämlich die Zerstörung Jerusalems, angekündigt (3, 12; vgl. Jer. 7, 12. 14). Auf der anderen Seite fehlt auch nicht der Götzendienst, ja er wird vom Propheten gerade an der Stelle, wo derselbe auf den Opferdienst zu sprechen kommt, vorausgesetzt (5, 11 ff.). So hat es also Micha mit einem bundbrüchigen und dazu heuchlerischen Volke zu thun, wenn er den Rechtsstreit Jehovahs mit seinem Volke darstellt (6, 1 ff.). Da wird nun Israel an das erinnert, was Jehovah in der Ausführung aus Ägypten, dem Diensthause, und durch seine Mittler, Mose, Aharon und Mirjam seinem Volke erwiesen habe. Es ist eine Anspielung an das sogenannte erste Gebot (2 Mos. 20, 2), welches vielmehr die grundlegende göttliche Gnadenthat ist, auf der erst die göttlichen Forderungen sich erheben. Es ist der Bund, den Jehovah mit Israel geschlossen und der Segen dieses Bundes, den ein Bileam hat bestätigen müssen, woran Micha das abtrünnige Volk erinnert. — Wenn nun das Volk Jehovah, den beleidigten, mit der Fülle der Tieropfer, mit Ölströmen, ja mit dem Erstgeborenen als Sündopfer zu versöhnen gedenkt, so tritt in diesen Gedanken so recht die heidnische Verkehrung der wahren Religion auf, nämlich die Vorstellung, als gelte es, Gotte eine Wohlthat zu erweisen oder gar seine Rache zu befriedigen, da die ganze Offenbarung Gottes, auch im Alten Testamente

schon, zuerst und wesentlich Gnadengabe Gottes an den Menschen ist. Wenn nun Gott an sein Volk eine Forderung stellt, so kann das keine andere sein, als die Forderung der Frucht aus dem Samen, den Gottes Gnade ausgestreut hat. So verhalten sich die neun Worte zu jenem ersten Wort: Ich Jehovah, Dein Gott, der ich dich aus Ägypten u. s. w. (2 Mos. 20, 2); so verhält sich die Forderung des Deuteronomiums: Du sollst Jehovah, Deinen Gott lieben u. s. w. zu dem Satz: Höre Israel, Jehovah unser Gott, Jehovah ist ein Einziger (5 Mos. 6, 4. 5). So verhält sich endlich auch das Wort Michas: Die Forderung Jehovahs ist: Rechtthun, Barmherzigkeit und demütiger Wandel mit Deinem Gott: zu jenem Gnadenbunde Jehovahs mit dem durch die Ausführung aus Ägypten zum Volke und zwar zum Volke Gottes erhobenen Israel. Auch wenn hier nicht mit deutlichen Worten der ganze Gnadeninhalt der Offenbarung Gottes in der Ausführung Israels aus Ägypten ausgesprochen wäre (6, 4. 5), aus dessen gläubiger Annahme erst die sittlichen Leistungen des Volkes fließen können, — so genügte das Eine Wort Jehovah als Gott Israels, um das obige Verhältnis von Gabe Gottes und menschlicher Leistung festzustellen. Denn Jehovah ist der Name des Gottes der Heilsgeschichte, d. i. der göttlichen Gnadenoffenbarung an das Volk Israel. Davon wird später eingehender zu handeln sein.

So schließt nun jene Jehovah-Offenbarung zum Zweck der Ausführung aus Ägypten und der Bundesschließung auch das Passah und das Bundesopfer ein. Sollte dessen der Prophet vergessen, der an Mose, Aharon und Mirjam, an Balak und Bileam erinnert? Sowenig der Name „Jehovah" eine Bedeutung hat ohne die großen Wunderthatsachen der Ausführung aus Ägypten, die mit der Durchführung durch das Meer endigen, so wenig kann von diesem Namen die innere Offenbarung Gottes getrennt werden, die sich im Passah und Bundesopfer vollzieht. Hier handelt es sich aber, wie oben schon gezeigt worden ist, um eine Gabe Gottes an und für den Menschen, um eine Leistung des Blutes, als des Dieners Gottes; während der Prophet die Leistungen der Menschen in ihren Opfergaben an und für Jehovah zurückweist.

Mit einem abtrünnigen Volke, das den Kindes-Bund mit Jehovah gebrochen, hat es der Prophet Jesaia zu thun da, wo er auf den Unwert des Opferdienstes zu sprechen kommt. Denn aus Kindern Jehovahs sind Fürsten von Sodom und ein Volk von Gomorrha geworden (1, 2. 10). Was soll nun dem Heiligen in Israel die Menge der Opfergaben von seiten derer, die Ihn verachten (1, 4. 11), da doch für Ihn Gaben nur Wert haben durch die Gesinnung derer, die sie geben, und das Opferblut nur Bedeutung als Wiederholung und Erinnerung jenes Bundesblutes, das im Passah und Bundesopfer einst geflossen ist! Ihre Neumonde und Sabbate, ihre Festfeiern, ja

ihr Gebet ist Jehovah widerwärtig, denn ihre Feste sind mit Freveln behaftet und ihre betenden Hände sind mit Blut befleckt (1,13.15)! Sowenig Jesaia den Sabbat und das Gebet an sich verwirft, sowenig auch die Opfer und das sündebedeckende Opferblut an sich. Aber Opfergaben sind Jehovah nur von liebenden Kindern angenehm, und Opferblut nur als Erneuerung des heilig gehaltenen Bundesopferblutes.

Kehren wir noch einmal zu den hier in Betracht kommenden Psalmen zurück, die wenigstens zum Teil schon berührt wurden. Es ist der in einer gewissen Beziehung so mächtig gegen das Opferwesen streitende Psalm 50, welcher doch das eben genannte Bundesopfer als die Grundlage israelitischer Frömmigkeit voraussetzt (50,5; vgl. oben). Wenn nun Gott die Opfer verwirft, so thut er dies, falls sie Ihm in dem Sinne gebracht werden, als gelte es ihm, Hunger mit Ochsenfleisch zu stillen und Bocksblut zu trinken (V. 12.13); dann freilich müßte Ihm auch die Gabe des Gottlosen und Bundbrüchigen willkommen sein. Diesen aber fährt Jehovah an: „Was hast Du für ein Recht, meine Satzungen aufzuzählen und meinen Bund in Deinen Mund zu nehmen" (V. 16)? Während derselbe mit Dieben und Ehebrechern Gemeinschaft macht und Gottes Worte übertritt, wird er sich, wie das Israel Jerem. 7, des Bundes getrösten, den Gott mit seinem Volke geschlossen, auf die Opfervorschriften sich berufen (vgl. 3 Mos. 16,34) und seine Übertretungen mit Opfergaben gut zu machen meinen. Dem wird es Gott unter die Augen stellen. — Nicht Gottes Bedürfnis ists, das Opfergaben fordert, sondern des Frommen und von Gott Gesegneten Dankgefühl ists, das sich äußern soll; und solche Opfer gefallen Gott wohl, weil sie der verkörperte Dank geliebter und liebender Kinder sind und auf dem Bunde Gottes mit seinem Volke ruhen (V. 14.15.23).[1])

Vom 51. Psalm ist oben schon eingehender die Rede gewesen. Es sind nicht menschliche Gaben, um deren Willen Gott Sünde vergibt; was allein Gott vom Menschen fordert, das ist ein um der Sünde willen geängsteter Geist und zerschlagenes Herz (V. 18.19). Gottes Gabe und That ist die Sündenvergebung; sie vollzieht sich durch die heilige und geheimnisvolle Handlung, wie sie in dem Reinigungsritus des Aussätzigen oder im Bundesopfer vom Gesetz dargeboten wird (V. 9; 3 Mos. 14,6.7; 2 Mos. 24,6.8; vgl. Hebr. 9,19 ff.).

Sehen wir endlich auf Ps. 40. Wenn hier der Sänger, den wir uns als König oder hochgestellten Mann vorstellen müssen (V. 10), sagt: „Opfer und Speisopfer gefallen Dir nicht, Ohren hast Du mir gegraben; Brandopfer und Sündopfer forderst Du nicht. Da sprach ich: siehe, ich komme; in der

[1]) Daß hier von wirklichen Opfern die Rede, hat zuletzt Bredenkamp erwiesen (a. a. O. S. 64 f.).

Buchrolle ist für mich geschrieben; Deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne, und Dein Gesetz habe ich in meinem Herzen", so wird man sich unter der Buchrolle, die hier das Gesetz oder die Thora ist, eine Zusammenfassung des Willens Gottes zu denken haben, wie etwa das Bundesbuch (2 Mos. 19—24). Hier ist einerseits die göttliche Bundesschließung mit ihrer Blutsprengung betont (K. 24), das ist die göttliche Gnadengabe, wie andrerseits die entsprechende Forderung Gottes im Dekalog und anderen gesetzlichen Bestimmngen (K. 20, 21, 22, 23). Opfer dagegen werden zwar vorausgesetzt (20, 24), aber nur an den drei Festen als Gaben an Gott erwartet (23, 15). — So beruht die göttliche Offenbarung im Bundesbuch wesentlich einerseits auf der göttlichen Gnadenoffenbarung, andrerseits in den religiös-sittlichen Forderungen Jehovahs. Dem entspricht denn ganz der Inhalt unseres Psalmes, der immer wieder zum Lobpreis der sündenvergebenden Gnade und rettenden Barmherzigkeit zurückkehrt, um daran das Gelübde des Gehorsams gegen Gottes Gebote zu knüpfen. Was den Sänger veranlaßt, die Opfer zurückzuweisen und zwar auch „Sündopfer", das wird aus obigen Parallelen der Psalmisten und Propheten erkennbar sein.

Wir werden schon durch das Alte Testament selbst in der Frage der Sündentilgung zurückverwiesen auf die ursprüngliche und grundlegende Offenbarung Gottes als Jehovah, des Gottes Israels, durch welche allein eine vollkommene Sündenvergebung für das ganze Volk vorhanden ist, sofern was sonst von Sündenvergebung in Israel vorkommt immer jene erste als Grundlage voraussetzt. Das ist die den Bund Jehovahs mit Israel als seinem Volke bedingende Sündenvergebung oder dieser Bund selbst, welcher Sündenvergebung und Rechtfertigung in sich enthält. Auf diesem Bunde ruht das ganze Opferwesen; seine gläubige Anerkennung ist die Voraussetzung, unter der eine Verfehlungs- oder Schwachheitssünde durch ein Sündopfer ihre Vergebung finden soll (3 Mos. 4, 2. 13. 22; 5, 1 ff.); während es für eine in offener Empörung gegen jenen Bund gethane Sünde keine Opfer gibt, sondern nur Ausrottung des Sünders aus der Bundesgemeinde (4 Mos. 15, 22—31). Auf diesen Bundesschluß verweist der Psalmist die Frommen Israels, indem er sie durch eine Gottesoffenbarung über die Bedeutung des Opferdienstes belehren will (Ps. 50, 5; siehe oben). Auf dem Blute jenes alten Bundes läßt der späte Prophet Sacharja die Hoffnung der zu seiner Zeit in die Heidenwelt zerstreuten Volksgenossen sicher gegründet sein, daß Jehovah sie aus dem Gefängnis erretten und zugleich wie Joseph zum Segen für die Heidenwelt setzen werde (Sach. 9, 11; vgl. 1 Mos. 37).

Vor dem „Bundesblute" aber steht noch das „Passahblut" als die Voraussetzung des Bundes, den Jehovah mit seinem Volke geschlossen hat. Wenn desselben in den geschichtlichen Büchern, in Psalmen und prophetischen

Schriften selten gedacht wird, so darf man daraus nicht schließen, daß das Passah keine besondere Bedeutung für das religiöse Bewußtsein Israels gehabt habe. Waren die Macht- und Wunderthaten Jehovahs, durch welche Israel der Knechtschaft Ägyptens entrissen ward, der mündlichen und schriftlichen Überlieferung überlassen, so ward die hochheilige Thatsache des Passah durch die alljährige Wiederholung in ganz besonderer Weise dem Gemüte des Volkes eingeprägt. Die Machtentfaltung Jehovahs bedarf keiner weiteren Erinnerung, sofern das Volk selbst in seiner irdischen Erscheinung und im Besitze seines Landes ein stets lebendiges Zeugnis für dieselbe ablegt. Die Gnadenoffenbarung Jehovahs dagegen in ihrer Selbsterniedrigung soll in einer jährlichen Erneuerung dem Volke immer wieder zu Gemüte geführt werden.

Was war nun eigentlich das Passah? Charakteristisch ist der alte Streit über die Frage, ob das Passah ein Opfer sei oder nicht. Sofern man nun unter Opfer eine Gabe an Gott und gewissermaßen zum Nutzen Gottes versteht, — hatten unsere alten Dogmatiker, wie Joh. Gerhard, ganz Recht, dem Passah den Opfercharakter abzusprechen. Denn nach seinem ursprünglichen Charakter erscheint dasselbe ganz und gar als Gabe Gottes an den Menschen. Wenn nämlich später wenigstens das Fett vom Passah an Gott hingegeben werden mußte (entsprechend 3 Mos. 3, 16. 17), so fehlt der ursprünglichen Einsetzung des Passahmahles dieser Zug; wie ja auch der Altar fehlte, auf dem das Fett Jehovah hätte dargebracht werden können. Und wiederum zeigt die ursprüngliche Verwendung des Passahblutes, welches mit dem Ysopbüschel an Oberschwelle und Thürpfosten gebracht werden mußte, wie das Blut so gar nicht eine Gabe an Gott, sondern ein Reinigungsmittel für den Menschen ist (vgl. 3 Mos. 14, 4; 2 Mos. 24, 8; Ps. 50, 18). Daß dem Passahblute auch in seiner späteren Verwendung, nämlich Ausgießung an den Altar diese selbige Bedeutung verblieben ist, bedarf nach früheren Ausführungen keines Beweises.

Wenn nun trotzdem das Passah ein Opfer d. i. eine Gabe an Jehovah genannt wird („Korban") und zwar nicht bloß vom Volke, sondern von Jehovah selbst (4 Mos. 9, 7. 13; vgl. 2 Mos. 34, 25), so kann das obigen klaren Thatsachen unmöglich widersprechen, sondern ist vielmehr geeignet, auf das ganze Opferwesen Licht zu werfen. Das Lamm, welches für den heiligen Zweck oder, wie es die Schrift nennt, „Dienst" (2 Mos. 12, 25) ausgewählt ward, ist nicht von Natur und durch sich selbst zu jenem heiligen Zwecke geeignet, sondern muß erst Gotte als Gabe dargebracht werden, damit es von Gott geheiligt und als Gottes Eigentum zu seiner Bestimmung bereitet werde. Um diese Gottzugehörigkeit deutlichen hervorzuheben, mußte das Lamm schon am zehnten des ersten Monates ausgewählt und für seinen heiligen Zweck besondert werden (12, 3). Daß es fehllos sein mußte, galt von ihm, wie von allen Opfern. Männlich und ein Jahr alt sollte es sein wegen der Voll-

kommenheit, die diesem grundlegenden Opfer zukam. Daß es dem Kleinvieh, Schafen oder Ziegen, entnommen ward, entsprach seinem Zwecke, da ja eben nicht Gotte eine Gabe gebracht werden sollte. Wahrscheinlich gründet sich auch das Passah auf die uralte Gewohnheit des Frühlingsopfers eines Lammes bei einem Hirtenvolke, wie denn der mit dem Passahritus zu vergleichende Brauch der Einweihung eines neuen Hauses durch Blutbesprengung bei sinaitischen Beduinen unserer Zeit beobachtet worden ist.[1])

Nachdem nun jenes fehllose Lamm Gotte zugeeignet worden war — insofern ist es ein „Korban", eine Gabe an Gott —, wird sich recht zeigen, was das heißt, daß der Mensch Gotte einen „Dienst" thut. Dieser Gottesdienst ist vielmehr ein Dienst, den Gott dem Menschen thut; so daß wir hier schon den großen Grundsatz gewahren, den Jesus hernachmals ausgesprochen hat, daß im Reiche Gottes je und je der Höhere und der Größere zum größeren Dienst verpflichtet ist (Mk. 10, 43 ff.). Das Blut des Lammes, als das vom Geiste Gottes beseelte schon an und für sich Gotte zugehörig und der Willkür des Menschen entzogen, wird durch jene gottgewollte Heiligung in den besonderen Dienst Gottes gestellt. Dieser Dienst ist denn die Bedeckung und Beschützung Israels, des erwählten Volkes, vor dem das Land Ägypten und seine Bewohner treffenden Zorngerichte Gottes. In der Passahnacht nämlich wird Jehovah durch ganz Ägypten ziehen und alle Erstgeborenen von Menschen und Vieh mit dem Tode schlagen, ja auch an allen Göttern Ägyptens Gericht üben (12, 12). Wenn nun aber die Zeit gekommen ist, daß Ägyptens Sünde gestraft werden muß, was ists, das die Kinder Israel, die doch ihrer natürlichen Beschaffenheit nach auch Sünder sind und vor dem heiligen und richtenden Gotte nicht bestehen können, verschonenswert macht? Es ist nicht Israels höhere Sittlichkeit, welche vielmehr vor der allgemeinen Sündhaftigkeit verblaßt. Es ist eine Gnadenthat Jehovahs. An die Stelle der menschlichen Sünde und Ungerechtigkeit tritt die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit. Es ist das zu Gunsten des Menschen sich in den Tod gebende Leben eines Tieres, oder die im Blute lebende und im Tode für den Menschen sich aufopfernde Seele des Tieres, welche hier als heilige Dienerin Gottes im Auftrage und Namen Gottes solchen heiligen Dienst thut. Indem nun der Gericht haltende Jehovah durch Ägypten zieht, sieht er an den Thüren der Israeliten Seine eigene Gerechtigkeit, welche die menschliche Sünde bedeckt (12, 22 f.) Wie später wiederum in Israel von Gott besondere Diener ausgesondert werden, die Priester, und ihre natürliche Sündhaftigkeit mit solcher Gerechtigkeit Gottes bedeckt wird, indem an Ohr, Hand und Fuß das Opferblut gebracht wird, und wie Jehovahs Kleidung ihre natürliche Unvollkommenheit bedeckt (3 Mos.

[1]) Vgl. Dillmann zu Exod. 12. S. 105.

8; 23, 6 ff.), oder wie der aussätzig gewesene durch die Blutbesprengung mit dem Ysopbüschel und die Blutbestreichung an Ohr, Hand und Fuß gereinigt und wieder in den Dienst Gottes aufgenommen wird (14, 4 ff., 13 ff.) — so wird schon durch jene grundlegende Handlung, die Blutbestreichung der Thüren mit dem Ysopbüschel das Volk Israel mit der Heiligkeit Jehovahs bedeckt, mit Jehovahs Farbe angethan und für Sein Eigentum erklärt (vgl. Hebr. 11, 28). Dennoch besitzt diese Gnadenthat Jehovahs vermöge der Beschränkung, welche die geschichtliche Lage mit sich bringt, eine überwiegend negative Bedeutung. Es ist „das Vorübergehen und Verschonen" mit dem Gerichte des strafenden Jehovah, was dadurch gewirkt wird; die Erhebung dieser Gnadenthat zur Vollkommenheit des Bundes mit Jehovah und die Emporführung des verschonten und geretteten Volkes zum wahren priesterlichen Eigentumsvolke Jehovahs vollzieht sich erst durch das Bundesopfer (2 Mos. 19—24).

So müssen wir beide Thatsachen zusammenstellen, wie Jesus sie in den Einsetzungsworten des Abendmahles zusammengefaßt hat (Mk. 14, 24). Jenen Unterschied aber erkennt man recht deutlich, wenn man folgende zwei Züge miteinander vergleicht. In der Passahnacht soll kein Israelit seine Wohnung verlassen, weil nur diese vom heiligen Blute bedeckte sicher vor dem Verderben ist (12, 22 f.). Den richtenden Gott aber und sein Strafgericht auch nur sehen würde in das Verderben hineinziehen (vgl. 1 Mos. 19, 17). Das Bundesblut dagegen befähigt Israel wenigstens in seinen Vertretern hinanzukommen an die Wohnung des Gottes Israels und den Herrn zu sehen, ohne daß Jehovah seine Hand gegen die Obersten Israels gereckt hätte (2 Mos. 24, 9 ff.).

Demnach tritt die volle Gemeinschaft mit Jehovah, der nun „der Gott Israels" heißt (24, 10), erst auf Grund des Bundesblutes ein. Wiederum erstreckt sich jener Unterschied auch auf die beiden Mahlzeiten. Das Passahmahl ist eine Mahlzeit solcher, welche keine Heimat haben, sondern sie suchen, welche zwar der Gefahr entronnen sind, aber die Ruhe Gottes noch nicht erreicht haben; daher ist sie nicht ohne die bitteren Kräuter und wird von solchen genossen, die eilend hinwegziehen (12, 8. 11; vgl. 12, 39). Das Bundesopfermahl dagegen ist ganz und gar ein Mahl des Friedens und der Seligkeit im Lichte der göttlichen Gegenwart (24, 10. 11); also in gewissem Maße eine Herstellung des Paradieses und seiner mit der göttlichen Gegenwart gegebenen Verklärung (vgl. 24, 10). Solcher Friede mit Gott und solche paradiesische Seligkeit erstreckt sich aber von jener Bundesmahlzeit in alle Opfermahlzeiten Israels, welche auf Grund dieses Bundes und in Bundestreue von Israel gefeiert werden (vgl. 3 Mos. 2, 13).

So ist auch das alljährliche große Versöhnungsopfer nichts anderes als ein Abthun alles dessen, was der Geltung und Wirksamkeit jenes ersten und einzigen Bundes Jehovahs mit seinem Volke Eintrag thun könnte. Es gilt eben das Heiligtum Jehovahs und die darin gegebene Gnadengegenwart Je-

hovahs unter seinem Eigentumsvolk von den Unreinigkeiten und Sünden dieses Volkes zu befreien, damit sie nicht eben jene Gnadengegenwart hindern (3 Mos. 16, 16). Was nun bei jenem Bundesschluß (2 Mos. 24), da ein Altar von zwölf Säulen das ganze Heiligtum war, eine einfache Gestalt hatte, das ist nach der Einrichtung der Stiftshütte oder des Tempels ein zusammengesetzter Vorgang geworden. Worauf es indessen ankommt, das ist, daß das heiligende Blut an alle Stätten der Gegenwart Gottes komme und jegliche Sünde Israels, die da anklagend sich eingefunden hat, bedecke oder tilge; vornehmlich aber an dem Orte des Heiligtums, wo als an dem innersten und heiligsten Gottes Gegenwart in der Wolke sich versichtbart (3 Mos. 16, 2). Das ist der Ort, wo der Bund selbst, den Jehovah mit seinem Volke geschlossen hat, seine irdische Heimat hat, nämlich in der „Bundeslade", sofern darin die „Bundestafeln" mit ihren „Bundesworten" sich befinden (1 Kön. 8, 21; 2 Chron. 6, 11). Über diesen „Bundeszeugnissen" aber ruht die „Kapporeth", das Gerät, welches in besonderer Weise der Bedeckung und Tilgung der Sünde dient. Es ist nämlich nichts anderes als der höchste und heiligste Bundesaltar Jehovahs, welcher sich auf dem Grunde des von Jehovah geschlossenen Bundes erhebt und die Stätte der Gnadengegenwart Jehovahs ist.[1]) Wenn nun auf dieses Gerät das heilige Blut in besonderer Weise, nämlich durch siebenfältige Sprengung herangebracht wird, so wird der Bund des Volkes mit Jehovah wiederhergestellt.

Die nahe Beziehung des großen Versöhnungsopfers zur Bundesschließung zeigt sich besonders deutlich in der eigentümlichen Verbindung, in welche das Jobeljahr zum Opfer des Versöhnungstages gebracht ist. Die Bedeutung des Jobeljahres ist ja, daß durch dasselbe die Wohlordnung und Gesundheit des Gottesvolkes im heiligen Lande soweit als möglich wiederhergestellt, das ist: der Segen und das Heil des Bundes allen Kindern des Bundes, denen es verloren gegangen, zurückgegeben werde. Dieser Bundessegen, der sich zum paradiesischen Leben der Menschheit verhält wie das gelobte Land mit seiner Herrlichkeit zum Paradiese, ist im Bundesbuch unmittelbar vor dem Berichte von der Bundesschließung ausgesprochen (2 Mos. 23, 25 ff.; vgl. die Ausführung dieser kurzen Worte in 5 Mos. 7, 12 ff.). Wenn nun aber durch menschliche Schuld dieser Gottessegen für so manchen in Israel verloren gegangen war, so sollte die Einrichtung des Jobeljahres soviel als möglich eine restitutio in integrum bringen (3 Mos. 25). Da sollte vornehmlich der Verschuldete und Unfreie wieder zu seiner Freiheit und zu seinem Anteil an dem Lande und dessen Segen kommen (vgl. Jes. 49, 8). Denn wie Israel im Bundesbuch ein Reich von Priestern Jehovahs genannt wird (2 Mos. 19, 6), so verbietet dieser Dienst Jehovahs, der ein Adel ist, den Sklavendienst des Israeliten

[1]) Vgl. hiefür Kurtz, Der Alttest. Opferkultus, Mitau 1862, S. 28 ff.

und das Versinken in arge Armut (vgl. 3 Mos. 25, 55). Das Jobeljahr aber verteilt nur, was der Versöhnungstag gewonnen hat: denn es tritt am zehnten Tage des siebenten Monates ein (25, 9) [1]. Und der Versöhnungstag hat wiederum nichts anderes gethan, als den alten Bund und die Wirkung des Bundesblutes wieder in Wirksamkeit treten zu lassen; er ist nichts anderes als restitutio des Bundes in integrum.

Wiederum hat sich oben gezeigt, daß das Bundesopfer nur die Vollendung des Passahs ist. Und so werden wir nun in der Lage sein, zu verstehen, wie Jesus, wenn es ihm gilt, die Weissagung von Gesetz und Propheten in Beziehung auf das Opfergebiet zu erfüllen, aus dem Bereiche des Gesetzes nur des Passahs und des Bundesblutes Erwähnung thut. Treten wir an das Selbstbewußtsein Jesu heran.

4.

Wollen wir den Gedanken Jesu über das Opferwesen nahekommen, so müssen wir, wie es der vorausgehenden Erörterung entspricht, zweierlei Gebiete schlechterdings auseinanderhalten. Das eine ist das Gebiet der menschlichen Gaben an Gott. Wie dasselbe das Alte Testament nach verschiedenen Gesichtspunkten und daher bald bejahend bald verneinend beurteilt, so auch Jesus. Wie solcher Dienst auf Grund des Gesetzes in Israel geübt ward, so hat auch Jesus diese Übung als zu Recht bestehend anerkannt und gebilligt in der Voraussetzung, daß vorhanden sei und geschehe, was wichtiger ist als solcher Dienst (Matth. 5, 23 f.). So hat er mit Wohlgefallen die Gabe der Witwe angesehen, wie sie aus der herzlichsten Liebe zu Gott ihren ganzen Lebensunterhalt an den Tempel Gottes hingibt (Mk. 12, 41 ff.). Da war eben die Voraussetzung vorhanden, auf die alles ankommt und als deren Ausdruck nur Gaben der Menschen Gotte angenehm sind, die Liebe zu Gott von ganzem Herzen, mit welcher zugleich die Liebe zum Nächsten verbunden sein muß. Von dieser Liebe zu Gott und dem Nächsten hatte eben ein Schriftgelehrter zur Freude Jesu erklärt, daß sie wichtiger sei, als alle Brandopfer und Schlachtopfer (12, 33 f.). Hier ist wohl zu beachten, daß wir uns ganz auf dem Gebiete göttlicher Gebote oder Forderungen befinden (12, 28 ff.). Da will nun Gott nichts als jene Liebe zu sich und dem Nächsten und was Ausdruck oder Gefäß dieser Liebe ist. Wo sie fehlt, da wird jener Dienst zur Heuchelei. Unter dies Gericht fällt aber ebenso das Gebet oder die Verehrung mit den Lippen und jeglicher Gottesdienst (Mk. 7, 6 f.; Jes. 29, 13; vgl. Jes. 1, 11 ff.). Wenn nun gar die Pharisäer in ihrer Herzensferne von Gott solche Opfergabe an Gott für lobenswert und das Gelübde derselben für verbindlich erklärten,

[1] Vgl. hiezu Klostermann, Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefs, Gotha 1881; und zwar zu Röm. 3, 24 f. S. 84 ff.

ob auch dadurch das Gebot Gottes, die Eltern zu ehren oder Barmherzigkeit zu üben, ungültig gemacht werde (Mk. 7, 10 ff.; vgl. Matth. 9, 15), wie hart muß dann nicht das Urteil über solche Heuchler ausfallen! Vielfach ist es ja eine leichte Sache, Gotte etwas abzugeben, nämlich aus seinem Überfluß (Mk. 12, 44), und wiederum war es den Pharisäern im Grunde nicht schwer, es mit ihren Tempelabgaben peinlich genau zu nehmen, indem sie Minze, Anis und Kümmel verzehnteten, — was sie aber dahinten ließen, das sind die Leistungen der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Treue, zugleich schwer und wichtig; darum gilt von ihnen, daß sie Mücken seigen und Kameele verschlucken (Matth. 23, 23 ff.).

Wenden wir uns nun zu Jesus und fragen, ob er eine Verpflichtung gefühlt habe, als frommer Israelit jenen Opferdienst zu üben, so werden wir auf Grund von Matth. 17, 24 ff. mit Nein zu antworten haben. Sowenig Jesus bei seinem guten Gewissen eine Veranlassung fand, Sünd- oder Schuldopfer für sich darzubringen, oder, wenn er einen Aussätzigen berührt hatte oder einen Toten, eine rituelle Reinigung mit sich vorzunehmen (vgl. 4 Mos. 19, 11 ff.), sowenig hat er sich auch verpflichtet gefühlt, die Tempelabgabe zu leisten. Denn er hat sich als den Sohn des großen Königs gewußt, dessen Haus der Tempel ist (17, 25; vgl. 5, 35), als den Menschensohn, der ebenso ein Herr des Tempels wie des Sabbates ist (12, 6. 8).

Aber Jesus hat sich auch nicht für ein Opfer gehalten, im Sinne eines Geschenkes (Korban), welches etwa die Menschheit Gotte darbrächte. Da hätte ja Israel oder die Menschheit Jesum als ihr Eigentum und als einen wertvollen Besitz ansehen und Jesus sich selbst als solchen fühlen müssen. Da hätte ja Israel oder die Menschheit in Einheit mit Gott stehen und der Buße nicht bedürftig sein müssen, um Gotte eine wohlgefällige Opfergabe bringen zu können. Nun hat Israel Jesum für einen Gotteslästerer erklärt und als Greuel von sich ausgestoßen und ist darin von dem Volke der Weltherrschaft unterstützt worden. Jesus selbst aber ist weit davon entfernt gewesen, sich als Eigentum seines Volkes oder der Menschheit anzusehen. Vielmehr war er nach seinem messianischen Bewußtsein Herr und König seines Volkes wie auch der ganzen Menschheit (Matth. 16, 16; 19, 28; vgl. Ps. 2 u. 110). Daher kann er sich seinen Jüngern gegenüber auch neben die Herrscher dieser Welt stellen und Art und Wesen seiner Herrschaft mit der Art jener vergleichen (20, 25 ff.).

So werden denn mit diesen Bemerkungen auch die positiven Erklärungen Jesu selbst über die in ihm sich vollziehende Erfüllung des alttestamentlichen Opferwesens übereinstimmen. Wir nehmen aber unseren Ausgang von dem zweiten der hier vornehmlich in Betracht kommenden Worte Jesu (Mk. 10, 45; 14, 24), von dem an das Passahmahl sich anschließenden, sofern wir es hier wesentlich mit der Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen über das Opferwesen

zu thun haben, während das erste Wort sich vorwiegend an die Prophetie des Alten Testamentes anlehnt. Es ist übrigens zu bemerken, daß der Evangelist Lukas gewissermaßen einen solchen Gang der Betrachtung anweist (Lk. 22, 19 ff., 24 ff.).

Indem Jesus in der Nacht, da er verraten ward, mit seinen Jüngern das Passahmahl feierte und seinen Leib an die Stelle des Passahlammes, sein Blut an Stelle des Passahblutes wie auch des Bundesblutes setzte, hat er sich selbst für das neutestamentliche Passahlamm erklärt und uns das Recht gegeben, ihn „das Lamm Gottes" zu nennen, obwohl dieser Name in seinem Munde nicht vorkommt (vgl. 1 Kor. 5, 7). Damit vollzog er denn in ganz anderer Weise die Erfüllung von „Gesetz und Propheten", als er sie dort auf dem Berge ausgeführt hat (Matth. 5, 17 ff.). Dort galt es den gebietenden Willen Jehovahs, wie er in Gesetz und Propheten kund geworden, in vollkommener Weise als den Willen „des himmlischen Vaters" zum Ausdruck zu bringen.[1]) Hier gilt es, an die Stelle der göttlichen Gnadengabe, welche den alttestamentlichen d. i. den innerlich und äußerlich beschränkten Bund Israels mit seinem Gott begründete, die vollkommene Gabe des himmlischen Vaters zu setzen, auf welcher der neue, aber ewige und vollkommene Bund beruht (vgl. Matth. 11, 12. 13). Sofern aber hier von Passah und Bundesblut die Rede ist, stehen wir keineswegs lediglich innerhalb des „Gesetzes", sondern gilt es ebenso eine Erfüllung der Propheten. Denn es sind eben die Propheten, welche von dem „neuen" und „ewigen Bunde" mit seiner umfassenden „Sündenvergebung" reden, der an die Stelle des ersten Bundes treten soll (Jerem. 31, 31 ff.; Jes. 55, 3. 7). Dennoch ruht in dieser Erfüllung des Alten Testamentes der Schwerpunkt auf dem Gesetze, sofern hier der Christus an die Stelle des Passah und Bundesopfers tritt, während das andere Wort Jesu von der Bedeutung seines Todes (Mk. 10, 45) sein Licht vorwiegend aus den Propheten empfängt.

Richten wir nun unseren Blick auf das, was Jesus an die Passahmahlzeit anschließt, so ist zunächst hervorzuheben, daß er in dieser neuen Handlung und Einrichtung Passah und Bundesopfer zusammenschließt und eins werden läßt. An die Stelle des Passahlammes setzt er seinen eigenen Leib; und das Blut, welches damit Blut des neutestamentlichen Passahlammes ist, bezeichnet er zugleich als Bundesblut (vgl. 2 Mos. 24, 8). So wird die Trennung jener beiden großen grundlegenden Heiligungsakte, auf denen der alttestamentliche Bund ruhte, für immer aufgehoben; eben damit aber auch alle Mannigfaltigkeit alttestamentlichen Opferwesens, wie sie selbst auf jener Grundlage sich erhebt; ist doch z. B. das große Versöhnungsopfer nichts anderes als restitutio des durch das ursprüngliche Bundesopfer geschaffenen Standes für das gesamte Volk.

---

[1]) Vgl. Kap. 5.

Es ist Eine große Thatsache, in welche das gesamte Opferwesen des Alten Testamentes, sofern es sakramentale Bedeutung hat, d. h. göttliche Leistung und Gabe ist, zusammenfließt. Während nun aber Jesus von dieser seiner Leistung Mk. 10, 45 direkt redet, steht an unserer Stelle vielmehr die Opfermahlzeit als die selige Folge jener Leistung im Vordergrunde. Allerdings gibt die nähere Betrachtung eben dieser Mahlzeit nicht minder wichtige Gesichtspunkte zum Verständnis jener ersteren grundlegenden Handlung.

Jedem, der vom Standpunkte des Alten Testamentes aus die Stiftung Jesu betrachtet, muß vor allem das auffallen, was Jesus mit dem Kelche d. i. mit seinem Blute thut. Alles Opferblut ward bekanntlich an den Altar gebracht, also auch das Blut der Passahlämmer. So konnte dasselbe als menschliche Gabe an Gott erscheinen (vgl. Ps. 50, 13), wogegen freilich schon 3 Mos. 17, 11 Protest erhebt. Es ist göttliche Gabe, welche die menschliche Sünde, die am Altare Gottes ihre Anklage erhebt, bedeckt und zum Schweigen bringt. Daher konnte die Hälfte des Bundesblutes auf das zu heiligende Volk gesprengt werden (2 Mos. 24, 8). Daher ward mit dem Blute des ersten Passahlammes der Hauseingang der Israeliten bedeckt. Diese Anwendung des Blutes nun, wie sie jenen beiden grundlegenden und vorbildlichen Thatsachen eigen ist, steigert Jesus zur vollkommenen Innerlichkeit. Er gibt sein Blut, als das neutestamentliche Passah- und Bundesblut, zu trinken, wie er sein Fleisch zu essen gibt. Auf das allerdeutlichste aber zeigt sich zunächst, daß alles Opferblut, welches im Blute Jesu seine Erfüllung findet, Gabe Gottes an den Menschen und für den Menschen ist. Sonst hätte Jesus sein Blut nicht zu trinken geben können. Denn dadurch hat er es zu einem Bestandteil der Opfermahlzeit gemacht, von der doch das Opferblut auf dem alttestamentlichen Standpunkte weit entfernt war. Was auf dem letzteren lediglich Bedeckung der Sünden war, das wird jetzt zugleich ein Akt des Genusses. Wie einst beim ersten Passah kein Tempel noch Altar vorhanden war, so bedarf es jetzt desselben nicht mehr. Denn die Jünger Jesu als Kinder ihres himmlischen Vaters sind in sich selbst, d. h. in ihrem Herzen Tempel und Altar. „Aus dem Herzen kommen die argen Gedanken", im Herzen der Gläubigen wohnt Gott (Mk. 7, 21; vgl. Röm. 10, 10). So wird nun das Herz des Kindes Gottes durch das Blut des Lammes Gottes gleichermaßen bedeckt, gereinigt und erfüllt (vgl. 1 Joh. 1, 7). Und mit dem Blute Jesu, des Sohnes Gottes, welches ja nicht ohne die Seele desselben ist, zieht auch der Vater mit seinem Geiste ein und macht Wohnung in den Erlösten (vgl. Joh. 6, 56. 57).

Nun darf man hier nicht einwenden, das heiße Geistiges und Leibliches vermischen, was zum Munde eingehe, das könne den Menschen, nämlich sein Herz nicht verunreinigen oder entheiligen, also auch nicht reinigen und heiligen (vgl. Mk. 7, 18 f.). Solche Anwendung eines Wortes Jesu ist ebenso unbe-

rechtigt, als etwa die Meinung, Essen und Trinken, also auch Völlerei unterliege nicht der sittlichen Beurteilung. Vielmehr gilt hier: Was der Herr zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Dies Essen und Trinken ist eben nicht eine Sättigung des leiblichen Hungers und Durstes. Und schon auf dem Gebiete des natürlichen Lebens tritt im Genusse des Weines eine Verbindung des Geistigen mit dem Leiblichen ein. Denn obwohl auch der Wein in seinem stofflichen Wesen „nicht in das Herz eingeht, sondern in den Bauch" (Mk. 7, 19), so gilt doch: daß er des Menschen Herz erfreuet und nach Gottes Absicht erfreuen soll (Ps. 104, 15). Warum sollte nun nicht dieses Trinken, in welchem das Weintrinken des natürlichen Lebens seine Erfüllung findet, das Herz angehen? Wie der Wein zugleich unser Herz als Blutgefäß und zugleich als Quell unserer seelischen Stimmungen durchströmt, so gilt dieser Trank des Blutes Jesu zugleich unserem Herzen als Altare Gottes wie als Quell unseres natürlichen Lebens. Er ist ein geistiger und ein leiblicher Trank in Einem, wie das der Wein in seiner Art ist.

Hat doch Gott da wohnen wollen, wo das Blut seiner Opfertiere und die unschuldigen Seelen seiner Geschöpfe hinkamen, am Altar seines Heiligtums. Denn sie kamen dahin als Diener Jehovahs, welche um Jehovahs willen in den Tod gegeben und darum nicht dem Tode als Ursache der Unreinigkeit verfallen waren. War nun das Blut der Opfertiere darum heilig und heiligend, wie viel mehr gilt das nun vom Blute des Lammes Gottes. Muß schon von jenen Tieropfern in gewissem Sinne gesagt werden: sie sind lebendig, obwohl sie geschlachtet wurden, weil sie sonst nicht dem lebendigen Gotte geweiht werden konnten, so gilt nun von dem Blute des Lammes Gottes, daß es als das für die Menschen in den Tod gegebene lebet in Ewigkeit und der Quell des Lebens wird für alle, die dem Tod verfallen waren. Und wiederum ist es der offene Born der Reinheit und Heiligkeit, welcher das menschliche Herz von aller Sünde und Unreinheit befreit (vgl. 1 Joh. 1, 7; Sach. 13, 1). Hier tritt die große Wertsumme, welche der Menschensohn in seiner Seele für die Verschuldungen der Vielen erlegt hat, ein und deckt alle Schulden der Menschenseelen (vgl. Mk. 10, 45). Doch davon wird hernach eingehender zu reden sein.

Wir stehen in einer Opfermahlzeit, welche die Erfüllung jener beiden Mahlzeiten ist, von denen das zweite Buch Mosis berichtet. Dort hat Jehovah sein Geschöpf, das Lamm oder Opfertier, in seinen besonderen Dienst gestellt, mit Kraft und Leben von seinem Altar her ausgestattet und es zur Speise der Kinder Israels gemacht, nicht sofern dieselben wie andere Menschen nur leibliche Stärkung begehren, sondern sofern sie als Knechte Gottes den mühevollen Weg und steilen Pfad des Reiches Gottes wandeln wollen. Indem sie die Wüste vor sich haben, sollen sie als Gäste des Passahmahles und

der Bundes-Opfermahlzeit mit Kraft ausgerüstet werden, aus dem Lande der Knechtschaft auszuziehen nach dem Lande der Freiheit, über sich aber den Himmel offen sehend und der Gnade Jehovahs gewiß (2 Mos. 24, 9. 10. 11).

Dies alles findet nun im Herrnmahl seine Erfüllung. Wie der Gott des Neuen Testamentes der Gott der Coincidentia oppositorum ist — wovon später die Rede sein wird — so ist dies Mahl eine wunderbare Vereinigung und Aufhebung von Gegensätzen. Es ist ein leibliches und geistliches Mahl, es ist ein Opfer- d. i. Todesmahl und zugleich ein Fest- und Freudenmahl, es ist ein Mahl, das den Tod Jesu, also die Vergangenheit vergegenwärtigen soll — „solches thut zu meinem Gedächtnis" —, gerade wie die Wiederholung der Passahmahlzeit (vgl. 2 Mos. 12, 14; 13, 9; 5 Mos. 16, 3), und ein Mahl der Zukunft, der Verklärung aller Dinge und seligen Ewigkeit.

Das Herrnmahl ist sowenig ein bloßes Sinnbild, als die wunderbaren Heilungen Jesu. Wären die Anhänger der reformierten Auffassung des Sakramentes konsequent, dann müßten sie auch die Heilungsgeschichten der Evangelien lediglich für Sinnbilder der rein geistigen Erlöserthätigkeit Jesu erklären. Insoweit liegt Zwingli's Sakramentslehre ganz auf derselben Linie, auf welcher der Versuch von David Strauß sich bewegt, die Wunder Jesu für Symbole der Messiasidee zu erklären. Bekanntlich hat nicht einmal Strauß diese Absicht ganz durchführen können, da auch ihm eine Anzahl von Heilungswundern Jesu als ein trotz der kräftigsten Reagentien unauflöslicher Rest übrig blieb. In der That wird das Herrnmahl als das äußerste Ende und der Abschluß der Wunderthätigkeit Jesu anzusehen sein; und zwar als das innerlich gesteigerte und erfüllte Speisungswunder. Es sind die Armen, Elenden und Kranken in Israel gewesen, welche die Wunderthätigkeit Jesu in Anspruch nahmen. Es sind wiederum die Elenden, Kranken und Bekümmerten, die Mühseligen und Beladenen, welche von je her in diesem Mahle ihre Erquickung gesucht haben. Mögen sich doch die Gesunden und Starken hüten, jenen Kleinen und Unmündigen diesen Quell des Heiles zweifelhaft zu machen! In diesem Sinn hat sich Luther zu den Angefochtenen und Geringen gehalten und hat als ihr Anwalt über dem Sakrament gewacht.[1])

Denn das gehört zum wahren Wesen dieses von Jesu seinem Reiche hinterlassenen Testamentes, daß es zugleich einen ebenso reichen, herrlichen und wunderbaren Inhalt darbietet, als es denselben in armseliger und verächtlicher Gestalt verhüllt. Im alttestamentlichen Opferfestschmaus hält sich gewissermaßen Sinnliches und Geistiges die Wage; im Abendmahl Jesu ist

[1]) Es ist nicht zufällig, daß die von der Gnosis aufgeblähte Tübinger Schule mit der in so vielen Stücken sich als ihr Extrem zu ihr verhaltenden Ritschl'schen Schule in der Verachtung des Sakramentes zusammentrifft. Der moralistische Hochmut ist es, der die letztere des Arztes überhebt.

das leibliche und sinnliche Element auf den geringsten Umfang zurückgeführt. Wie er mit seinem Speichel den Blinden heilte (Mk. 8, 23), so macht er hier einen Bissen Brotes und einen Schluck Wein zu Trägern seines Leibes und Blutes. Bis zu welcher Höhe aber ist dieser Inhalt gesteigert! Die ganze Welt begnadet Gott mit den Früchten der Erde, über die Er Sonne und Regen kommen läßt (vgl. Matth. 5, 45); seinem Eigentumsvolke spendete Er im Opfermahl heilige Speise, wie Er sie selbst anzunehmen sich herabgelassen hatte. Im Abendmahl endlich gibt das Lamm Gottes, in welchem Jehovah sein Volk und die Menschheit heimsucht, seinen eigenen Leib und Blut zu genießen. Solche Gabe aber weist hin auf jene künftige Welt, in welcher das Lamm Gottes Sonne und Mond sein wird und auch Weinstock (Offenb. Joh. 21, 23; Joh. 15, 1). Da werden denn die Kinder Gottes, wie sie nicht mehr freien noch sich freien lassen, sondern an dem Sohne Gottes allesamt den Bräutigam haben (Mk. 12, 25; 2, 19), auch nicht mehr irdischer Speise genießen, sondern von ihm, dem Brote und Wasser des Lebens, genießen, wie er selbst im Vater und um des Vaters willen lebt (vgl. Joh. 6, 57).

Aber wir wollen nicht eigentlich von dem Lamme Gottes reden, sofern dessen Fleisch zur Speise und dessen Blut zum Tranke dient, sondern vielmehr, sofern dessen Blut zur Sündenvergebung vergossen wird. Hier ist die Frage für uns, wodurch denn das Lamm eine Speise des ewigen Lebens werde, oder auch, wodurch denn der, der sich als Speise gibt, zum Lamm Gottes im vollkommenen Sinne des Wortes werde. Da sehen wir nun sogleich, daß die großen Gegensätze, in denen sich die alttestamentliche Heilsgeschichte bewegt, in ihm zusammengehen. Denn wie weit ist das Passahlamm des Alten Testamentes, welches als Opfer und Opfermahl dient, vom Hirten entfernt!

Hier aber steht fast unmittelbar neben dem Worte Jesu, durch welches Jesus sich selbst als Passahlamm zur Speise gibt, das andere Wort, welches ihn als den Hirten bezeichnet, der geschlagen wird und werden muß (Mk. 14, 22. 27; vgl. Sach. 13, 7). Mit diesem Worte verlassen wir denn, genau genommen, das Gebiet des Opferwesens und des Gesetzes, sofern es sich hier um die Schlachtung eines Tieres handelt, und treten auf die Stufe des leidenden Knechtes Jehovahs, von welchem vorwiegend die Prophetie redet. Das Lamm Gottes, welches im Unterschiede von dem Opfertier mit Bewußtsein und Willen in den Tod geht und seine Seele hingibt als Lösegeld, ist der leidende Knecht Jehovahs.

5.

Indem wir den Übergang vom Lamm Gottes zum Knecht Jehovahs machen, d. i. von Mk. 14, 22 ff. zu Mk. 10, 45 hinüberschreiten, haben wir auch hier erst den alttestamentlichen Hintergrund zu untersuchen. Da nehmen wir aber

unseren Ausgangspunkt von Worten Jesu, welche von der Verfolgung und dem Morde der Propheten handeln. Seinen Jüngern sagt er, was ihnen als den Nachfolgern der Propheten bevorstehe (Matth. 5, 12), seinen Gegnern kündigt er an, bis zu welchem Höhepunkte sich ihr Haß gegen das Reich Gottes und seinen König steigern werde (23, 13. 31 ff.); sie werden sich als die Söhne der Prophetenmörder beweisen. Nun könnte man denken, damit sei dieser Gedanke erschöpft, sofern er nichts anderes sage, als was man vom Martyrium der Propheten zu denken gewohnt ist. Aber schon die letztere Stelle, besonders in der Form, wie sie sich bei Lukas findet (11, 49 ff.), weist auf ein Geheimnis hin, welches die göttliche Weisheit in diese Thatsache gelegt hat. Von Abel dem Gerechten, der als erster Prophet Gottes getötet ward, bis zu dem Zacharias, welcher als der letzte dieser Schar in der Schrift des Alten Testamentes genannt wird (2 Chron. 24, 20. 22), ergießt sich ein Strom Prophetenblutes, welcher nicht in sich selbst seine wahre Bedeutung hat und seine letzte Erklärung findet. Wie das gesamte Alte Testament, so ist auch diese lange Reihe von Prophetenmorden nur Weissagung. Wäre sie das nicht, so bliebe sie doch eine Reihe unbegreiflicher Thatsachen und wäre keineswegs als eine Anordnung „göttlicher Weisheit" zu erkennen. Jene Thatsachen des Alten Testamentes haben ihr Ziel und ihre Erfüllung in den entsprechenden des Neuen Testamentes; wiederum finden die letzteren ihre Bedeutung und Erklärung im Tode Jesu, des vollkommenen Propheten oder Knechtes Gottes, des Mittelpunktes des großen Kreises leidender Gerechten.[1])

Wer nicht den Tod Jesu versteht, der kann auch nicht die Weltgeschichte verstehen, deren tiefstes Geheimnis das Leiden der Edelsten und der Untergang der Besten ist; der kann nicht die entscheidende Antwort auf die große Frage geben, welche das alte und ewig junge Thema der tragischen Poesie ist, dieser höchsten Leistung der natürlichen Menschheit, insonderheit der begabtesten Völker des indogermanischen Stammes. Was nämlich das tragische Problem für die natürliche Menschheit ist, das ist das Leiden der Gerechten und Knechte Gottes für das Volk Israel. Während aber auf dem Boden jener die eigentliche Frage durch das Moment der tragischen Schuld zugleich verhüllt und scheinbar ihre Beantwortung erleichtert wird — sofern die Schuld eine Strafe fordert; und doch ragt in der Tragödie der Untergang weit über die Schuld hinaus, sonst wäre sie eine Kriminalgeschichte —, tritt dagegen auf dem Boden des Volkes Gottes das Problem in seiner vollen Klarheit auf, nämlich als Leiden und Tod der Gerechten und Knechte Gottes. Sind die tragischen Personen der Heidenwelt trotz ihrer Verschuldung die erhabensten, herrlichsten Gestalten,

---

[1]) Man vgl. τὸ αἷμα τὸ ἐκχυννόμενον (Mk. 14, 24) und πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον (Matth. 23, 35).

die wir lieben, weil wir in ihrer Schuld die eigene erkennen, in ihnen selbst aber unsere Ideale, so handelt es sich hier um die Geliebten Gottes, deren Sünde von Gott getilgt ist, und die Leiden und Untergang trifft nicht wegen eines Vergehens, sondern um Gottes willen und wegen ihres Lebens und Handelns in Gott.

Daß nun jene Martyrien (Matth. 23) nicht zufällige Attentate sind, das läßt Jesus deutlich an einer anderen Stelle erkennen. Während er sie dort mit Beziehung auf die Verschuldung derer zusammenfaßt, die das Maß ihrer Väter vollmachen, läßt er Mk. 9, 12. 13 den typischen Zusammenhang erkennen, der jene Martyrien mit dem Leiden des „Menschensohnes" verknüpft. Denn wie es auf den Menschensohn geschrieben ist, daß er viel leiden und verachtet werden muß, so ist das auch in dem geschichtlichen Bericht über den alttestamentlichen Elias auf seinen Vorläufer, den verheißenen Elias, geschrieben. In ihm ward gewissermaßen die ganze Schar leidender Knechte Jehovahs, wie sie uns das Alte Testament zeigt, noch einmal lebendig, um nicht sowohl durch Worte, sondern durch persönliches Ergehen das Leiden des „Menschensohnes" zu weissagen.[1])

Wir können aber gerade aus jener Stelle deutlicher erkennen, wie wenig äußerlich und einseitig Jesus die auf ihn zielende Weissagung vom leidenden Knechte Jehovahs gefaßt habe. Es ist nicht das 53. Kapitel des Propheten Jesaia in seiner Isoliertheit, von dem Jesus ausgegangen ist, wenngleich ihm dessen Bedeutung keineswegs verborgen blieb. Dies Kapitel aber hat für ihn nicht als eine rätselhafte Einzelweissagung dagestanden, wozu sie auch jetzt noch von modernen Schriftgelehrten gestempelt wird, sondern ist ihm nur einer der höchsten Gipfel des Gebirgszuges gewesen, der sich durch das ganze Gebiet des Alten Testamentes erstreckt. Es ist das Leiden der Gerechten und Propheten Gottes, das mit dem Tode Abels beginnt und in dem Tode jenes Zacharias sein nächstes Ende findet, welches für die Anschauung Jesu die breite Grundlage bildet. Aus derselben erheben sich denn Höhenzüge und Einzelgipfel. Dahin gehören z. B. die Massenmorde der Propheten unter Ahab und Isebel, und wiederum Elia, der Mund seiner stumm gemachten Genossen (vgl. 1 Kön. 19, 10); oder die Prophetenmorde unter Manasse, dem Könige Judas. Hell ausbrechende Stimmen empfangen dann jene zahllosen Thatsachen in den sogenannten Leidenspsalmen, unter denen wieder besonders durch den geschichtlichen Zusammenhang mit Jesu hervorragt der 22. Psalm. Man hat aber nicht bloß daran zu denken, daß ihn Jesus zum Gebet im

[1]) Den Pharisäern, „den Söhnen der Prophetenmörder", gegenüber läßt Jesus in Matth. 23 die Reihe der Märtyrer sich nicht von Abel bis Johannes erstrecken, weil der Mord des auch von den Pharisäern verachteten Propheten doch von einem Herodes verübt worden war.

eigenen Leiden gemacht hat, sondern auch daß der Psalm schon die wunderbare Verknüpfung eines Opfer- und Freudenmahles mit dem Leiden kennt. Im allgemeinen nun erheben sich die Psalmen in der erkenntnismäßigen Durcharbeitung des vorliegenden Rätsels, dieser schweren Versuchung der Frommen, nicht höher, als zu der Gewißheit, daß es sich hier um ein Geheimnis Jehovahs handele, welcher Seine Geliebten durch das finstere Thal führt, aber sie nimmer verläßt und, ob ihnen gleich Leib und Seele verschmachtet, endlich zu Licht und Leben hindurchbringt. Daß es sich hier nicht um das durchsichtige Verhältnis von Vergehen und Strafe handele, sondern daß hier der Israelite als Gerechter, als Geliebter Jehovahs in Betracht komme, ist die stete Voraussetzung, wird aber auch hie und da in schärfster Weise hervorgehoben. So in Ps. 44, 18—23; „All dies ist über uns gekommen und wir haben Dich nicht vergessen und nicht treulos gehandelt gegen Deinen Bund. U. s. w. Um Deinetwillen sind wir gemordet worden den ganzen Tag, geachtet wie Schlachtschafe"; vgl. Ps. 69, 8. 10; Jerem. 15, 15; Jes. 49, 4. Auch das Buch Hiob erhebt sich nicht höher, daher es in den Reden Jesu zurücktreten kann. Die Fülle und Mannigfaltigkeit seines Inhaltes gegenüber den Leidenspsalmen erklärt sich nur daraus, daß dies Buch von dem Boden der Jehovahoffenbarung auf den Standpunkt der Elohimoffenbarung heruntersteigt, um auf dem letzteren alle Möglichkeiten der Lösung des Rätsels erfolglos zu versuchen. Die Versuchung Hiobs, welche auf dem Boden der natürlichen Weisheit nicht überwunden, das Rätsel, das auf diesem Boden nicht gelöst werden konnte (vgl. 1 Kor. 1, 21), wird thatsächlich und für den Glauben gelöst durch die Offenbarung Jehovahs. In der Thatsache, daß Hiob, der Aussätzige, der keine Gestalt noch Schöne hatte, als Knecht und Prophet Jehovahs erwiesen und als solcher am Ende verherrlicht wird, liegt die dem Glauben, wenn auch nicht der Erkenntnis genügende Lösung des Rätsels. Doch hievon wird im folgenden Kapitel eingehender die Rede sein. Nur wie ein neues Rätsel tritt zu dem anderen, daß der Unschuldige und Gerechte leiden muß, die Thatsache hinzu, daß der von Gott mit dem Aussatz geschlagene, also von Gott unrein gemachte zum Priester und Heilsmittler wird, der durch seine Fürbitte die vermeintlich gerechten, aber in Wahrheit schwer verschuldeten Freunde vom Zorne Gottes rettet (Hiob 42, 7 ff.; vgl. 2 Kor. 5, 21; Hiob 9, 29; 10, 6 f.). In dieser Beziehung erhebt sich in der That das Buch Hiob bis zu dem Knecht Jehovahs von Jesaia 53, 4. 12. Noch erscheint allerdings Hiob nur als Priester, wie im Anfang, so am Ende des Buches (1, 5; 42, 8), sofern hier noch Opfer außer ihm sind. Wenn aber (42, 8. 9) Jehovahs Augen nicht sowohl auf dem Blute der Opfertiere, welches nach der gesetzlichen Anschauung die Sünde bedeckt, sondern auf Hiob ruhen, der doch als der Aussätzige seinen Freunden und sich selbst zum Ekel war, und Er um seinetwillen den schuldigen Freunden

vergibt, so ist ja der Übergang zu der Erkenntnis gegeben, daß Hiob, der Geschlagene und Gemarterte und doch der Gerechte und Knecht Jehovahs, Opfer und Priester zugleich sei. Dieser Übergang ist denn in Jesaia 53 vollzogen.

Gewiß wird das Verständnis von Jesaia 53 in manchen Beziehungen noch lange mangelhaft bleiben. Lassen wir z. B. dahingestellt sein, ob das Subjekt des Kapitels ein Individuum oder ein Kollektivum sei; hat man doch bezüglich des Buches Hiob gleichfalls die letztere Möglichkeit aufgestellt. Diese ganze Frage hat für den, der die alttestamentliche Weissagung als eine organische ansieht, keine wesentliche Bedeutung. Ob der heilige Geist schon den alttestamentlichen Propheten lehrte, was dieser in den vielen typischen Gestalten der heiligen Geschichte angezeigt erblickte, in Einer vollkommenen Gestalt zusammenzufassen, oder ob erst Jesus selbst als der Erfüller von Gesetz und Propheten solche Zusammenfassung vollzog, was ändert dies an der Hauptsache? Ist doch das Bild des Erlösers, wie es uns Jes. 53 entgegentritt, unter allen Umständen ein relatives und einseitiges. Was aber vornehmlich an die vollkommene Gestalt des künftigen Erlösers direkt zu denken hindert, das ist der Umstand, daß der Prophet seine Gestalt nicht in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit zeichnet. Aber damit, daß die poetische Gestalt des Hiob oder die geschichtlichen Gestalten des Mose und des Jeremia — von denen hernach die Rede sein wird — der Vergangenheit angehören, sind dieselben als typische Erscheinungen nicht minder Weissagungen des vollkommenen Knechtes Jehovahs, als es irgend ein prophetisches Zukunftsbild wäre. Worauf es vielmehr ankommt, das sind die neuen und entscheidenden Züge der Aussage, welche der Prophet von dem Subjekte unseres Kapitels macht.

Sehen wir von der Grundlage der Leidenspsalmen und des Buches Hiob aus unseren Zusammenhang an. Da ist das unverkennbar Entscheidende, daß die Leiden und Schmerzen des Gerechten und Knechtes Jehovahs einen Zweck erhalten, der die Antwort auf die in den Psalmen und im Hiob unbeantwortete Frage ist und also jenes Rätsel löst, mag diese Antwort an sich selbst auch noch so geheimnisvoll sein. Denn mit der größten Deutlichkeit und Bestimmtheit erklärt der Prophet, daß Leiden und Tod des Knechtes Jehovahs ihren Zweck in der Erlösung der Sünder haben. Die Missethaten und Sünden sind der Anderen Sache, was aber von Gott als Strafe der Sünden geordnet ist: Krankheit, Schmerzen und Tod, das ist auf ihn gelegt worden. Und während solche Erscheinung ihn der Verachtung der Menschen preisgab, hat Gott darin das Mittel unserer Heilung, die Arzenei unserer Krankheit, die Vergebung unserer Sünden, d. i. Frieden und Heil dargeboten. Denken wir an den Aussatz als die Erscheinung und Strafe der Sünde, der darum auf alttestamentlichem Boden der Sünde gleichgeachtet war, so ist der

Knecht Gottes, gleich dem gerechten Hiob, um der Anderen Sünde willen wie mit dem Aussatz geschlagen und darum von den Menschen verachtet worden (V. 3. 4). Aber nicht nur das. Sondern, was über Hiobs Geschichte hinausführt, er ist auch in den Tod gegeben worden, damit sein Blut oder seine in den Tod gegebene Seele die Heilung und Reinigung der von der Sünde verunreinigten zu stande bringe, vergleichbar der Wirkung des Blutes eines Schuld- oder Reinigungsopfers (V. 5. 10). So tritt allerdings zu dem Gedanken des leidenden Gerechten der Opferbegriff, aber in dem ganz bestimmten und beschränkten Sinn, der oben festgestellt worden ist, nämlich in der sakramentalen Bedeutung desselben. Nur sofern es sich um das Blut des Opfertieres handelt, welches göttliche Gabe ist und die Bestimmung hat, die menschliche Sünde zu bedecken, tritt jetzt die Seele des Knechtes Gottes, welcher, denke man ihn als Prophet oder Priester, Bote Jehovahs ist (Mal. 2, 7; Haggai 1, 13), an die Stelle jenes Blutes. Eben aus unserem Zusammenhang lernen wir aber auch die Bedeutung des Opferblutes besser verstehen. Es ist nicht die unschuldige Seele des Tieres ihrer Substanz nach, welche die Kraft der Sündenbedeckung, der Reinigung, Heilung und Vergebung hat, sondern die das Leiden und die Arbeit des Sterbens auf sich nehmende, die für den Anderen sich hingebende Seele. Darum wird in unserem Zusammenhang gerade die Marter und die Last der Seele des Gerechten, die Angst und Mühe, in welcher sie gearbeitet hat, als die Quelle des Heils und des Lebens hervorgehoben.

Freilich auf dem Boden der natürlichen Betrachtung — welcher nach altteſtamentlicher Bezeichnung die Elohimoffenbarung ist — mußte die Erscheinung des Knechtes Jehovahs dieselbe Beurteilung erfahren, wie der leidende Hiob von seiten seiner Freunde, die ihn eben nur von diesem Standpunkte aus beurteilten (V. 4). Da ward er unter die Übelthäter gerechnet und sein Ende als das eines Gottlosen betrachtet und behandelt (V. 12. 9). Sein Wesen aber kann nur auf dem Boden der Jehovah-Offenbarung verstanden werden. Denn Jehovah war es, der unser aller Sünde auf ihn treffen ließ (V. 6). So hat er eben alles gethan und alles erlitten als Knecht Jehovahs, und kann sein Wesen und Ergehen nicht verstanden werden, man verstehe denn zuvor Jehovahs Wesen. Jehovah aber ist der Gott Israels und der Heilsgeschichte, welcher das Blut der Opfertiere gegeben hat, um die Sünden Seines Volkes zu bedecken, dessen Unreinigkeit zu tilgen und dessen Krankheit zu heilen (3 Mos. 17, 11). Jehovah ist Israels Arzt (2 Mos. 15, 26). Darum können denn auch, wie einst durch der Tiere Blut, so jetzt durch die Wunden des Knechtes Gottes unsere Krankheiten geheilt und unsere Sünden vergeben werden (Jes. 53, 5). Denn statt als Verbrecher Strafe zu erleiden, hat er vielmehr als Arzt die Wut der Seuche auf sich treffen lassen und die Anderen dadurch gerettet. Das ist nun eben das Wunderbare, daß dieser Arzt nicht durch

ein außer ihm vorhandenes Mittel heilt, sondern durch die Hingabe seines eigenen Lebens Heil und Leben schafft. Und nicht minder wunderbar ist es, daß der Knecht Jehovahs ein Priester ist, der nicht durch das Blut eines von ihm geschiedenen Opfertieres den Sündern Zugang zu Gott schafft, sondern durch die Hingabe seiner eigenen Seele (V. 12). Mit diesem Gedanken aber berühren wir einen neuen wichtigen Zug im Wesen des Knechtes Jehovahs, nämlich seinen priesterlichen Beruf.

Allerdings tritt derselbe nur in dem letzten Worte deutlicher hervor, welches von dem priesterlichen „Fürbitten" redet; und man könnte ja noch fragen, ob denn diese Fürbitte überhaupt sich gründe auf seine Selbstaufopferung. Daran wird aber nicht zu zweifeln sein, da das Amt des Priesters ebensowohl das Amt des Arztes einschließt — man vgl. das Reinigungsopfer des Aussätzigen — als sonst auch der Prophet das Amt des Arztes verwaltet (vgl. z. B. Jes. 38, 21); so kann keine Frage sein, daß der Priester hier das Ziel seines Berufes, Sündern den Zugang zu Jehovah, dem heiligen Gott zu vermitteln, durch dasselbe Mittel erreicht, durch welches der Arzt von der Krankheit heilt.

Wir treten aber, um diesen Gedanken eingehender zu erwägen, gewissermaßen von Jes. 53 einen Schritt zurück und zwar in das Buch des Propheten Jeremia. Mit Recht hat schon Hofmann darauf aufmerksam gemacht, daß „die Geschicke und Klagen Jeremia's unserer Aussage von den Leiden des Prophetenberufs zum vollständigen Belege dienen". Er führt dafür an Jer. 20, 7 f.; 15, 10; 20, 18; 15, 18; 11, 19; 26, 11.[1]) Wir nehmen daher auch an, daß Jesaia 53 das Geschick des Jeremia voraussetzt. Jeremia ist eine hervorragende Erscheinung in jener großen Reihe leidender Propheten, auf Grund deren allein das Bild des leidenden Knechtes Jehovahs entworfen werden konnte. Jetzt aber gilt es, den zuletzt hervorgehobenen Zug dieses Bildes, den priesterlichen, zunächst aus Jeremia zu beleuchten. Es sind vornehmlich die Stellen Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 18, 20; vgl. 15, 1; Hesek. 14, 14; Ps. 99, 6.

Hier erscheint Jeremia als der für sein Volk Fürbitte zu Gott erhebende, um dadurch Jehovahs Zorn von ihm abzuwenden (18, 20). Allerdings erreicht dies Eintreten seinen Zweck nicht, ja es wird dasselbe dem Propheten von Gott verboten; oder er selbst nimmt es zurück, da das Volk von dem Propheten überhaupt nichts wissen will, d. h. nicht Buße und Glauben hat. Aber hier kommt es ja nur darauf an, daß solch priesterlicher Dienst Sache des Propheten ist und darum auch im Wesen jenes vollkommenen Knechtes Jehovahs seine erfolgreiche Stelle hat (vgl. 7, 16; Jes. 53, 12). Das Buch des Propheten

[1]) Schriftbeweis, 2. Aufl. 2. Hälfte, 1. S. 197.

verweist aber selbst auf die beiden großen Propheten, welche durch solches priesterliches Thun ausgezeichnet waren, Mose und Samuel (15, 1; vgl. 1 Sam. 7, 9; 12, 19. 23); daher denn auch Mose neben Aharon Priester genannt werden kann (Ps. 99, 6).

Wir fassen aber schließlich Moses den Knecht Jehovahs und Fürbitter seines Volkes ins Auge. Neben 2 Mos. 17, 9 ff.; 4 Mos. 14 kommt hier vornehmlich 2 Mos. 32 in Betracht. In diesen beiden letzteren Erzählungen tritt Mose für das wegen seines Abfalles und Unglaubens von Jehovah verworfene und dessen verzehrendem Zorne preisgegebene Volk als Fürbitter bei Jehovah ein. Die Kraft des Passahblutes und des Bundesopfers ist erschöpft, und kein anderes Opfer könnte helfen, weil ja eben der Bund selbst vom Volke aufgehoben ist.[1]) Abfall und Unglaube, d. i. die Grundsünde, lassen hier aus Jehovahs Wesen nur seine Heiligkeit und den aus ihr entspringenden Zorn hervortreten, als wäre in dem, was Jehovah bis dahin durch die Rettung des Volkes aus Ägypten gethan hat, seine Barmherzigkeit gänzlich erschöpft. Da ist es nun Mose, der Knecht Jehovahs, der durch seine Fürbitte die scheinbar in Jehovah versiegte Quelle der Barmherzigkeit von neuem fließen macht. Durch Moses Flehen und Bitten, welches sich bis zu jener Selbstverwerfung „so tilge mich aus Deinem Buche" (32, 32) erhebt, kommt es dahin, daß Jehovah das Übel gereute, das Er seinem Volke angedroht hatte (V. 14). So könnte man von neutestamentlichem Standpunkte aus urteilen, daß Mose hier barmherziger und darum göttlicher sei, als Jehovah selbst, zumal wenn man bedenkt, daß gerade der zürnende Jehovah zugleich als der bereuende und also sich verändernde Teil erscheint. Aber diese ganze Auffassung wäre ein arges Mißverständnis. Was ist denn Mose anderes als ein Knecht und Vollstrecker des Willens Jehovahs? Wenn Mose sich abmüht und für sein Volk arbeitet und bittet, so thut er das doch nur im Geiste und in der Kraft Jehovahs, des Gottes, der da gesagt hat: „Du hast mir Arbeit und Mühe gemacht mit deinen Sünden" (Jes. 43, 24). Und daß das nicht heißt, eine spätere und höhere Stufe der Offenbarung in den Pentateuch zurücktragen, das zeigt 2 Mos. 34. Hier offenbart sich Jehovah als den Gnädigen und Barmherzigen, der aus Langmut und Güte Sünde vergibt, obwohl Er in seiner Heiligkeit dieselbe aufs schärfste empfindet, „da niemand vor Ihm unschuldig ist". Und wenn man auch wird sagen müssen, daß diese Offenbarung des Wesens Jehovahs als des Barmherzigen in 2 Mos. 34 auf Grund der Fürbitte Moses in Kap. 32 und um Moses, des Fürbitters, willen geschieht, so hebt das obigen Gedanken nicht auf. Vielmehr gilt von allem, was dort Mose thut und sagt, das Wort Jesu an Petrus, den Bekenner: „Das hat dir nicht Fleisch und

[1]) Vgl. oben über die Sünde mit erhobener Hand.

Blut offenbart, sondern mein Vater im Himmel." Es ist derselbige Geist Jehovahs, aus welchem die Offenbarung des Wesens Jehovahs als des Barmherzigen und Gnädigen in Kap. 34 an Mose erfolgt, der in Kap. 32 den Knecht Jehovahs zu seinem Flehen und Fürbitten antreibt.

Sicherlich stehen wir hier wie Jes. 53 auf einem Höhepunkt des Alten Testamentes. Wird sich Jehovah, der Barmherzige und Gnädige, von seinen Knechten in Barmherzigkeit und Selbsthingabe übertreffen lassen? Wie könnten sie dann Seine „Boten" sein (Hagg. 1, 13), und wie könnte Sein Geist es sein, der in ihnen redet? Aber diese Fragen können erst ihre endgültige Erledigung im folgenden Kapitel finden. Wir wenden uns zunächst zu dem Worte Jesu, welches auf der Grundlage der oben besprochenen alttestamentlichen Thatsachen erwachsen ist und als die neutestamentliche Erfüllung derselben angesehen werden muß.

Wenn Jesus Mk. 10, 45 (Matth. 20, 28) von sich, dem Menschensohn, erklärt, daß er gekommen sei, nicht um sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und seine Seele als Lösegeld für viele hinzugeben, so zeigt der Zusammenhang deutlich, daß er sich bewußt war, nicht etwas neues von dem Menschensohn auszusagen. In dreimaliger feierlicher Ankündigung hat er vielmehr das bevorstehende Geschick und in demselben die Sendung und den Beruf des Menschensohnes bereits seinen Jüngern vorgestellt und sie darüber belehrt (8, 31; 9, 31; 10, 32 ff.). Daß aber dieses sein bevorstehendes Geschick zugleich seine Aufgabe und Beruf sei, zeigt ebenso jenes „des Menschen Sohn muß u. s. w." (8, 31), wie dieses „des Menschen Sohn ist gekommen"; ist doch dieses „Kommen" die von Jehovah verheißene und von dem gesamten Alten Testamente geweissagte Sendung des Menschensohnes, daher derselbe geradezu genannt werden kann: „Der da kommt" (Matth. 11, 3. 13; vgl. Dan. 7, 13 LXX). Für die Anschauung Jesu ist allerdings dieser Gedankeninhalt von vornherein in dem Namen „der Menschensohn" gegeben. Denn derselbe schließt nicht nur die Weissagungen des Alten Testamentes vom Messias, d. i. vom herrlichen Könige Israels und der ganzen Erde (Ps. 2. 110), sondern auch vom leidenden Knechte Jehovahs — wie davon eben die Rede war — ein. Und gerade diese Verknüpfung solch zweier entgegengesetzter Begriffe in dem entscheidenden Namen „Menschensohn" kommt für das Verständnis unseres Wortes wie nicht minder von Matth. 16, 13; 16, 21 sonderlich in Betracht. Denn indem die Söhne Zebedäi mit ihrer Forderung einer hohen Stellung im Reiche der Herrlichkeit ebenso, wie Petrus mit seiner Abweisung des Leidensweges für Jesum als den Christus, den Sinn und die Neigung des natürlichen Menschenherzens ausdrücken — so halten es die Herrscher der Heiden, indem sie ihre Macht im eigenen Interesse anwenden, so halten es die gottvergessenen Reichen, indem sie an den eigenen Genuß nur denken —, stellt Jesus dem gegenüber als

göttliche Art und Sinn fest, daß der Hohe sich erniedrige, der Herrscher diene, der Reiche gebe (Mk. 10, 43 ff.; Matth. 16, 25; vgl. Apostelg. 20, 35). Dieses Gesetz wäre aber nicht auf Jesus als den Menschensohn anwendbar und er hätte kein Recht sich mit den Herrschern der Völker zu vergleichen (Mk. 10, 42), wenn nicht der Menschensohn selbst ein Herrscher, und zwar als der Christus der allerhöchste wäre.

Doch wir fragen zunächst nach der Bedeutung des „Dienens" im Sinne Jesu. Wir sehen Jesum, sofern seine ganze Thätigkeit, wie sie von den Evangelisten geschildert wird, im Heilen und Lehren bestand, sich in den Dienst aller Elenden, Kranken, irgendwie an ihrem Leben Geschädigten stellen. Er erweist sich da in der That als den Diener des Gottes, der ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist. Wo er erscheint und man ihn im Glauben aufnimmt, da muß alles weichen, was irgend dem Leben widerspricht, Hunger, Krankheit und zuletzt der Tod selbst. Es ist der Dienst des Arztes im umfassenden Sinne des Wortes, sofern dessen Aufgabe Wiederherstellung des Lebens ist. Es ist aber ein wirklicher Dienst, eine Anstrengung, ja Aufopferung der Kraft, wie früher schon hervorgehoben wurde; daher der Evangelist im Sinne Jesu in dieser Arztthätigkeit schon eine Erfüllung jenes Dienstes des Knechtes Gottes erblicken kann, von dem es heißt: „er nahm auf sich unsere Krankheiten" und „durch seine Wunden sind wir geheilt" (Matth. 8, 17). — Nun ist aber kein Zweifel, daß Jesus den Grund und die Wurzel aller Lebensschädigung in der Sünde sah. Der rechte Arzt ist er erst, wenn er vom Grunde alles Übels heilt. Das ist der höchste Dienst, der allumfassende. Die Aufhebung der Schuld, die Vergebung der Sünden aber ist auch auf seiten Jesu ein wirklicher Dienst oder setzt ihn voraus, wenngleich es zunächst nicht so scheinen möchte. Weil die Pharisäer und Schriftgelehrten in der Sündenvergebung und Heilung, wie sie dem Gichtbrüchigen von seiten Jesu zuteil ward, nur die Machtäußerung eines Menschen gleich anderen Menschen sahen, nicht aber die Wirkung eines Dienstes des Knechtes Jehovahs, d. h. des „Menschensohnes" (Mk. 2, 10), darum mußten sie auf den Gedanken der Lästerung und von da auf den Gedanken eines in Kraft Beelzebuls Handelnden kommen. Statt dessen ist er der Knecht Jehovahs, der wie Mose oder der Prophet in Jes. 53 vom Eifer der Liebe und des Erbarmens um die verlorenen Schafe des Hauses Israel verzehrt wird, wie dies das Markusevangelium in seiner Art erkennen läßt (3, 21; 5, 30). Wenn daher Jesus als Arzt sich keiner außer ihm vorhandenen Arzeneien und Mittel bedient, sondern nur seines Speichels und der Handauflegung (7, 33; 8, 23), so hat man darin nicht eine Ähnlichkeit mit dem allmächtigen Schaffen des Schöpfers zu erblicken, sondern mit dem Thun der Mutter, welche mit ihrem eigenen Leibe ihr Kind nährt, oder des Vaters, der durch Arbeit seinen Kindern Brot schafft. Wird er doch zuletzt,

wenn er von seinen Jüngern Abschied nimmt, seine ganze Arztthätigkeit in jenem Testament zusammenfassen und seiner Gemeinde überliefern, welches seinen eigenen Leib und sein Blut enthält. Das ist ja der „Dienst" im besonderen Sinne des Wortes, wie ihn Jesus in jener Nacht für sich in Anspruch genommen hat (Lk. 22, 27; vgl. Mk. 1, 31; 15, 41; 6, 41; Matth. 4, 11 u. s. w.).

Doch Voraussetzung und Grundlage aller Lebenspendung ist die Sündenvergebung, wie sie nicht bloß zufällig der Heilung des Gichtbrüchigen vorausgeht, und wie sie die geistige Voraussetzung jenes Opfermahles ist (Mk. 14, 24). So treten wir an die Bedeutung der Worte heran: „seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele".

Soviel sollte klar sein, daß Jesus diese inhaltschweren Worte aus einem bestimmten Gedankenkreis heraus, welchen seine Hörer teilten, gesprochen hat und darum in solcher Kürze sprechen konnte. Die Schwierigkeit für unser Verständnis liegt überwiegend daran, daß wir durch die modern humanistische Bildung von vornherein jenem Gedanken- und Lebenskreise fernstehen und nur auf künstlichem Wege uns hineinversetzen. Das Wort Jesu ist Erfüllung von Gesetz und Propheten, und zwar werden wir sagen dürfen: centrale Erfüllung des Alten Testamentes; wenn auch diese Bedeutung abschließend erst im folgenden Kapitel gezeigt werden kann. Sobald wir das Wort „Seele" in diesem Zusammenhange vernehmen, muß uns sogleich das ganze Opferwesen im sakramentalen Sinne nahetreten, wie es 3 Mos. 17, 11 zusammengefaßt ist. Es handelt sich da um das Blut, welches seinen eigentümlichen Wert in der gottverwandten Seele hat und von Gott bestimmt ist, Seelen vor dem Zorne Jehovahs zu bedecken und zu schützen. Daher denn Jesus an Stelle seiner Seele auch sein Blut nennen kann, und zwar an dem Orte, an welchem er unmittelbar an die Stelle des Passahblutes sein Blut setzt. In unserem Worte dagegen knüpft Jesus an einen anderen Zusammenhang des Alten Testamentes an, der selbst schon als eine Erfüllung der niederen Stufe des Tieropferblutes gelten muß, nämlich an Jes. 53. Weist schon, wie sich früher ergeben, das Subjekt der Aussage: „der Menschensohn", in solchen Sätzen wie Mk. 8, 31; 9, 12, auf diese Stelle zurück, so zeigt das die Aussage selbst deutlicher. Dreimal kommt dort der Prophet auf die Seele des Knechtes Jehovahs zu sprechen, welche „sich abgemüht, sich zum Schuldopfer dargeboten und in den Tod sich ausgeschüttet hat" (V. 10. 11. 12). Mehreremale hebt er hervor, daß solch Thun und Leiden den „Vielen" zu Gute komme (V. 11. 12). Wenn endlich Jesus seine Seele als „Lösegeld" hingeben will, so entspricht dieser Begriff der Bedeutung des „Schuldopfers", sofern gerade diese Opferart die Nebenbedeutung der „Buße", d. i. des Ersatzes oder des Äquivalents hat. Sollte aber Wellhausen Recht haben, „daß Jes. 53, 10 „Ascham" nicht in dem technischen Sinne der Kultusgesetzgebung genommen

werden dürfe, sondern einfach wie bei Micha als Schuld, die von dem Unschuldigen für die Schuldigen getragen wird",[1]) so würden wir geradezu auf den Begriff „Lösegeld" = Schuldbuße hinauskommen. Damit würde der Ausdruck „erlegen" stimmen, der Jes. 53, 10 mit „Ascham" verbunden ist (vgl. Hiob 17, 3).[2])

Das führt uns nun auf die nähere Erörterung des Begriffs „Lösegeld" (Lytron). Da kann nun kein Zweifel sein, daß wir mit demselben in den Zusammenhang eines anderen Wortes Jesu versetzt werden, welches die negative Voraussetzung für die positive Aussage an unserer Stelle enthält. Es ist Mk. 8, 36. 37. Es heißt daselbst in unverkennbarem Anschluß an Ps. 49, 8. 9, daß kein Mensch einen Preis oder Wertsumme erlegen könne, um seine Seele aus dem Zustande des Verlorenseins zu erlösen, auch wenn er die ganze Welt gewonnen und dieselbe also als Lösegeld darbieten würde. Während nun im Psalm dem alttestamentlichen Standpunkte entsprechend der Tod als der Übergang in die Scheol gedacht ist (V. 15), redet dagegen Jesus vielmehr vom Tode im höheren Sinne des Wortes, vom „zweiten Tode", welcher so weit vom Tode im leiblichen Sinne des Wortes entfernt ist, daß dieser letztere gerade in jenem Zusammenhang als Gewinn des ewigen Lebens bezeichnet werden kann (Mk. 8, 35). In diesem Zusammenhang handelt es sich um den Verlust der Seele oder das Verlorengehen derselben, zu welchem der Verlust des Leibes oder auch eines Gliedes desselben in Gegensatz gestellt werden kann (Matth. 10, 28; Mk. 9, 43 ff.). Jenes Verlorengehen der Seele ist also nichts anderes als „das Geworfenwerden in die Gehenna, das unauslöschliche Feuer" (a. a. O.).

Wir werden aber dem Gedanken Jesu näherkommen, wenn wir die hieher gehörigen Voraussetzungen herbeiholen. Die menschliche Sünde kommt hier als das in Betracht, als was sie Jesus an den meisten Orten bezeichnet hat, nämlich als Schuld (Matth. 6, 12. 14. 15; Lk. 11, 4; vgl. Matth. 18, 23 ff.; 5, 26; Lk. 7, 41 ff.). Hier gilt nun, wie früher schon gezeigt worden ist, nicht bloß der folgende Gesichtspunkt. Sofern der Mensch die zahllosen Wohlthaten Gottes ohne Dank und Frucht zu bringen empfangen (Matth. 5, 45; Lk. 6, 35; 13, 7), vielmehr durch die Übertretung der göttlichen Gebote erwidert hat (Matth. 5, 22), steht er Gotte gegenüber als der unendlich verschuldete. Erst recht gilt dies von dem Menschen, sofern derselbe als in ein Kindesverhältnis zu Gott geschaffen, doch das Kindesherz nicht hat, welches Gott besitzt. Als solcher nun verfällt er dem Gericht. Sein Ziel ist das Schuldgefängnis, aus welchem es keine Erlösung gibt, sofern in demselben kein Fruchtbringen statt-

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, S. 76.
[2]) Vgl. Delitzsch zu der Stelle.

findet, sondern nur ein Verbranntwerden der unfruchtbaren Bäume. Die ganze Menschheit ist nun natürlicherweise in der Lage des verlorenen Sohnes, der seines Vaters Wohlthaten verachtet und verpraßt und andrerseits durch die Übertretung der väterlichen Gebote erwidert hat, eben darum aber auch dem Stande des Verlorenseins und des Todes, d. i. jenem ewigen Gefängnis verfallen ist. Das ist, was Jesus nennt, seine Seele verlieren (Mk. 8, 35. 36; vgl. Lk. 5, 32).

Ist nun hier von der Verschuldung gegen Gott und der daraus folgenden Schuldhaft die Rede, so befinden wir uns auf dem Boden des Rechtes und des gerechten Richtens Gottes. Es ist nicht Sache des Richters, die Schuld zu erlassen oder die Sünde zu vergeben, sondern nach dem Rechte zu verfahren. Daher scheut sich denn auch Jesus nicht, in dieser Richtung für das Verhalten Gottes die Bilder vom strengsten Recht und Gerichtsverfahren jener Zeit herzunehmen (Matth. 5, 22. 25. 26; 18, 25. 34). Es ist also ganz unberechtigt, auf diesem Standpunkt von Vergebung der Sünden oder Erlassung der Schuld zu reden. Denn wenn der König in dem zuletzt angeführten Gleichnis aus Erbarmen die Schuld erläßt oder dies in dem Lukanischen Gleichnis der Gläubiger thut, so ist das durchaus keine selbstverständliche Sache, sondern wir werden damit auf einen neuen Standpunkt versetzt, welcher einer neuen Offenbarung Gottes entspricht, nämlich der des Vaters, welche von der Jehovahoffenbarung im Alten Testamente ausgeht und in der Offenbarung durch Jesus endet. Daher ist es dasselbe, wenn im Gleichnis vom verlorenen Sohne der Vater verzeiht oder Jesus als der Menschensohn die Sünden vergibt.

So gilt es denn, für die der Schuldhaft Verfallenen einzutreten, ihre Schulden zu bezahlen und sie dadurch zu erlösen; dazu weiß sich der Menschensohn gekommen (vgl. Lk. 19, 10). Er bringt die Wertsumme auf, die nicht nur ein Äquivalent jener Schulden ist, sondern sie weitaus übersteigt.[1]) Solchen Wert nun hat der Menschensohn seiner Seele zugeschrieben.

Was ist das für eine Seele? Zunächst muß hervorgehoben werden,

---

[1]) Dieser Zusammenhang der Gedanken Jesu überhebt uns der Nötigung, lange Untersuchungen über die Bedeutung des Wortes „Lytron" und sein Verhältnis zu dem hebräischen Worte „Kopher" anzustellen. Wenn Jesus sich des letzteren Wortes bedient hat, so hat er es in keinem anderen Sinne gethan, als in dem von „Lösungspreis", mit welchem Begriff die LXX den dem Begriff „Kopher" parallelen „Pidjon" zugleich übersetzen und erklären in Ps. 49, 9; oder „Ersatz", „Tauschwert", welcher Begriff in Mk. 8, 37 — entsprechend anderen alttestamentlichen Parallelen Jes. 43, 3; Amos 5, 12 — an die Stelle des obengenannten Begriffs in Ps. 49, 9 getreten ist. Man vgl. übrigens die gründliche und viel Treffliches bietende Untersuchung von Schmoller, Das Selbstzeugnis Christi vom Heilswert seines Todesleidens Matth. 20, 28; in: Beweis des Glaubens, Jahrg. 1883; besonders: S. 228 ff.

daß es nicht die Seele ist, welche in sich selbst und für sich selbst lebt, sondern welche für die anderen sich zerarbeitet und gelitten, endlich aber in den Tod ausgeschüttet hat, also die Seele des Knechtes Gottes (Jes. 53, 11. 12). Schon von den Seelen der Frommen, welche an Jehovah hangen und um dieses ihres Zusammenhanges willen den Tod erleiden, heißt es: sie sind teuer geachtet in den Augen Jehovahs (Ps. 72, 14; 116, 15). Das sind Seelen, welche mit dem Psalmisten gesagt haben: „Jehovah, wenn ich nur Dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde u. s. w." (Ps. 73, 25 f.). Hier aber ist die Rede von einer Seele, welche im Dienste Jehovahs und im Besitze Jehovahs von oben herabfährt in die tiefste Not, ja den Tod der Sünder, um ihnen Jehovah, den barmherzigen und gnädigen zu bringen, welche auf den Lebens- und Seligkeitszusammenhang mit Jehovah verzichtet und in den Kreis der Sünder eintritt, um alles zu erdulden, was Sünde und Satans List veranstalten kann, damit sich alle an ihn hängen können und emporgezogen werden, die als Mühselige und Beladene ihrer Sünden ledig werden möchten.

Darauf ist aber in unserer Aussage besonders zu achten, daß wir es hier mit einem viel umfassenderen Subjekte zu thun haben, als uns in Jes. 53 entgegentritt. Während nämlich der „Knecht Jehovahs" im „Menschensohn" enthalten ist, umschließt der letztere Begriff zugleich das Höchste, was im Alten Testamente vom Messias ausgesagt ist. Während wir in Jes. 53 den Knecht Jehovahs nur im Leiden und in der Niedrigkeit erblicken, wie er bis in den Tod hinabtaucht, um dann erst in Herrlichkeit sich zu erheben, hat sich der Menschensohn trotz aller seiner Niedrigkeit (Matth. 8, 20) den Seinigen als den König der Könige kundgethan, der bereits den Starken überwunden hat und mit Macht sein Reich auf Erden einführt, so daß keine Gewalt des Satans- und Todesreiches ihm Widerstand leisten kann (12, 28. 29; vgl. 8, 9; 11, 2. 5). Es ist der Christus (16, 16), d. i. der König der Könige, der sich daher mit den Königen der Erde in eine Linie stellen darf (20, 25), er läßt seine Seele von dieser Höhe hinabfahren und die ganze Bitterkeit des Reiches des Todes und des Satans schmecken. Es ist der, der mehr ist als Jona und Salomo (12, 41 f.), der jetzt das Jonazeichen erfüllen wird. Was in Jona von Herzenshärtigkeit Israels nach dem Fleisch, von Selbstgerechtigkeit und Überhebung, das haben die Pharisäer und Schriftgelehrten auf sich genommen; in Jesu, der mehr als irgend ein Knecht Jehovahs im Alten Testamente, erscheint die vollkommene Barmherzigkeit Jehovahs (Jona 4, 2. 10. 11). Israel aber und die Heidenwelt, die Jesu Seele mit solcher Barmherzigkeit umfaßt (Matth. 8, 10; 9, 36), stürzen diese Seele in die Tiefe der Schmach, indem sie den Fluch des Kreuzestodes an ihm vollziehen. Denn im Tode Jesu geht nicht nur Ps. 22, sondern auch Jona 2, 3 ff. in Erfüllung.

Würden wir aber auch noch tiefer das Hinabsteigen des Menschensohnes

zu ergründen suchen, so würden wir doch nicht die Höhe jener Wertsumme abschätzen können, wenn wir nicht erst die Höhe festgestellt hätten, von welcher aus er herniedergestiegen ist. Damit würden wir freilich an die Frage des achten Kapitels herantreten, in welchem Sinne Jesus sich als den Gottessohn gewußt habe. Aber auch hier ist diese Frage nicht zu umgehen, wenngleich ihre ausführliche Untersuchung dem folgenden Kapitel vorbehalten bleibt. Merkwürdig und bedeutsam wird es aber erscheinen, wenn es sich ergibt, daß wir auf denselben Punkt von einer ganz anderen Seite aus hinauskommen, deren Betrachtung hier noch weniger umgangen werden kann. Das ist die schwerwiegende Frage, wie denn jene Wertsumme, auch wenn sie von dem Menschensohn aufgebracht und dargeboten wird, jenen „Vielen" zugerechnet werden kann. Hier pflegt die Dogmatik rasch mit ihrem Begriff des zweiten Adam oder des Hauptes der Menschheit bei der Hand zu sein. Und sie hat ja das Recht, sich auf den Apostel Paulus zu berufen. Vielleicht stellt sich aber heraus, daß dies einseitige Ausgehen von dem Apostel mit Vernachlässigung des in den Herrnreden Gebotenen zu bedenklichen Konsequenzen geführt hat. Es ist eben zweifelhaft, ob die Dogmatik jene Worte auch wirklich im Paulinischen Sinne gebraucht. Welch ein Mißbrauch aber mit dem Begriff des „zweiten Adam" seit Schleiermacher von der sogenannten Vermittlungstheologie getrieben worden ist, bedarf für den Kenner keiner Ausführung. Wir haben es nun bei der Lösung unserer Aufgabe nicht mit dem Apostel zu thun, sondern halten uns vielmehr an den Meister in der Überzeugung, daß uns hier nicht weniger, sondern mehr geboten werde.

Es wird nicht zweifelhaft sein, daß Jesus in dem Namen „Menschensohn", welcher das Subjekt jenes inhaltreichen Satzes ist, auch das Band mitgedacht hat, welches den das Lösegeld zahlenden mit den Vielen verknüpft, für die es erlegt wird. Mit anderen Worten, es muß in dem Begriff Menschensohn diejenige Person, oder derjenige Beruf enthalten sein, der an Stelle der Vielen solche Leistung übernehmen darf. Sehen wir uns nun unter den Worten Jesu um, welche sich auf die große Thatsache seines Leidens und Sterbens beziehen, so ist es gerade das erste, welches unsere Frage beantwortet. Es ist das Wort von dem Hinweggerissenwerden des Bräutigams (Mk. 2, 20 u. Par.). Dies „Hinweggerissenwerden" ist aber aus Jesaia 53, 8 genommen, wo hinzugefügt ist „aus dem Lande der Lebendigen" und auch der Grund angegeben wird: „indem ob der Missethat meines Volkes der Schlag ihn traf".[1]) Man sieht aber auch hier, wie Jesaia 53 von Anfang an bis in das Leiden selbst hinein Jesum begleitet hat (vgl. Lk. 22, 37). Welch hohe Bedeutung nun

[1]) Es ist zu beachten, daß das Wort der LXX „αἴρεται" im Spruche Jesu als „ἀπαρθῇ" wiederkehrt.

Jesus dieser seiner Eigenschaft als Bräutigam beigelegt hat, wird erst das folgende Kapitel näher zeigen, und muß in dieser Beziehung darauf verwiesen werden. Wir werden aber nicht fehlgehen, wenn wir schon jetzt ein anderes Wort Jesu, welches sich auf die menschliche Ehe bezieht, auf das Verhältnis Jesu anwenden. Es ist das Wort von der Einsetzung der Ehe (1 Mos. 2, 24), welches mit dem Gedanken abschließt: „und es werden die zwei Ein Fleisch"; wozu dann Jesus hinzufügt: „daher sie nicht mehr zwei sind, sondern Ein Fleisch; was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden" (Mk. 10, 7 ff. u. Par.). So werden wir im Sinne Jesu diese Worte auch von dem geistlichen Eheverhältnis Jesu und der Gemeinde verstehen müssen, da ja nach alttestamentlicher Anschauung mit der Brautschaft die Ehe gegeben ist (vgl. Matth. 1, 18. 19). Jesus und die Braut — das ist jene große Vielheit — sind Eins; was er erworben hat, das wird ihr zugerechnet, wie was sie verschuldet hatte, von ihm getragen worden ist. Hier nämlich wird von einem höheren Rechte das niedere Recht durchbrochen, wonach jeder für seine eigene Verschuldung einzustehen habe, wie das ja auch unser gemeines Recht anerkennt, wenn es z. B. das Gesetz des Zeugenzwanges durch das Verhältnis von Mann und Weib oder Eltern und Kind durchbrechen läßt. Mann und Weib sind auch in dieser Beziehung Eins, daher das Weib nicht genötigt werden soll, gegen ihren Mann Zeugnis abzulegen. Wenn nun schon von jeder menschlich natürlichen Ehe, die doch mit so mancherlei Unvollkommenheit und Unreinheit behaftet ist, das Wort Jesu gilt: „es sind nicht zwei, sondern sie sind Eins", wie viel mehr gilt das von Christus und der Gemeine; hat sie beide doch Gott in einem viel höheren Sinne zusammengefügt. Wie arg nun würde der gegen den Willen Gottes verstoßen, der dadurch jene Gemeinschaft scheiden wollte, daß er den „Vielen" abspräche, was Jesus für sie erworben hat.

Woher stammt denn aber, aus welcher Quelle erwächst denn jenes wundersame Eheverhältnis des Christus und der Gemeine? Wenn die Dogmatik die Neigung hat, dasselbe in das Verhältnis von Haupt und Leib oder Glieder umzubiegen, so hat sie auch die Neigung, dasselbe in dem natürlichen oder philosophischen Sinne anzusehen, in welchem ein Naturorganismus aus sich selbst sowohl Haupt als Glieder hervorgehen läßt. Glaubt aber die Dogmatik hiefür sich auf den Apostel Paulus berufen zu dürfen, so mag ihr 1 Kor. 11, 3 beweisen, daß Paulus vielmehr von der Anschauung Jesu ausgeht. Es handelt sich hier schließlich um den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen oder, wie sich später zeigen wird, um den Unterschied von Elohim und Jehovah. Das läßt sich sogar rein auf dem Gebiete der Ethik, nämlich bezüglich der Auffassung und Achtung der Ehe beweisen. Wo nämlich die Ehe von seiten der Menschen nur als etwas natürliches angesehen wird, da tritt auch sogleich die Verkennung ihres wahren Wesens, d. i. der

Monogamie ein; wie das die Geschichte beweist. Nur auf dem Boden des Christentums, auf welchem sie als Abbild jenes übernatürlichen Verhältnisses von Christus und der Gemeine angesehen und dadurch auch ihr ein übernatürlicher Charakterzug zugeteilt wird, bewahrt sie ihre ursprüngliche und ideale Art (vgl. Mk. 10, 6; Epheſ. 5, 23 ff.).

Nicht von unten erwächst der Braut der Bräutigam. Diese naturalistische Vorstellung wäre zugleich eine unnatürliche. Denn das würde ja heißen, daß die Braut, d. i. die Menschheit, aus sich den Bräutigam hervorgehen lasse. Und dazu ist die Braut von sich selbst in Sünde und Schuld, deren sie nur durch Wesen und Werk des heiligen und reinen Bräutigams entledigt werden kann. Aber die Idee des Bräutigams und der Braut ist ja nicht eine von Jesu zuerst aufgestellte, so daß ihr Inhalt ein fraglicher sein könnte, sondern Jesus weiß sich als die Erfüllung dieser durch das ganze Alte Testament sich erstreckenden Weissagung. Und nun kann ja kein Zweifel darüber sein, daß das Alte Testament keinen aus Israel hervorwachsenden Bräutigam kennt, sondern nur Jehovah als den, der Israel erwählt und aus den Völkern sich ausgesondert hat. Damit aber treten wir an die große Frage heran, wie sich denn Jesus, der Bräutigam, zu Jehovah, dem Ehegatten Israels verhalte. Diese Frage kann erst im nächsten Kapitel ihre Erledigung finden; eben damit aber auch die andere Frage, welcher Wert dieser Seele zukomme, die der Bräutigam hingibt, um seine Braut aus dem Schuldgefängnis zu erlösen; wie denn endlich das ganze Problem der Vergebung der Sünde und der Erlösung nur von hier aus im Zusammenhang übersehen und gelöst werden kann.

Achtes Kapitel.

Der Sohn Gottes.

1.

Kein Lokus in der Dogmatik ist mir schon in jungen Jahren so zuwider gewesen, als die herkömmliche Behandlung des Artikels vom Dasein, Wesen und den Eigenschaften Gottes. Wie viel leeres Stroh wird da mit der ernsthaftesten Miene gedroschen! Man denke z. B. an die inhaltreichen Erörterungen über den Unterschied des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften, über die Einteilung der letzteren, über den Unterschied von immanenten und transeunten [1]) und dergleichen. Es gehört zu den hervorragendsten Charakterzügen der scholastischen Theologie, ihren Scharfsinn an solchen Dingen zu üben, die wir nicht wissen können, aber auch zu wissen nicht nötig haben, weil unser Glaubensleben aus ganz anderen Wurzeln seine Kräfte zieht. Hier arbeitet denn die Katheberweisheit auch ganz besonders ergiebig in futuram oblivionem ihrer Zuhörer. Aber keineswegs ist jene Mischung von natürlicher und offenbarter Theologie, von Philosophie und Religion, von Spekulation und Glaube, wie sie sich in diesen sogenannten Articulis mixtis breit macht, für die Entwickelung des Gesamtlebens der Kirche so unschuldig gewesen. Es sollte doch für den Einsichtigen kein Zweifel sein, daß in den genannten Elementen, welche sich in der Ehe der Articuli mixti unter dem Segen der orthodoxen Dogmatiker scheinbar so einträchtig verbunden hatten, wirklich unverträgliche Geister sich verborgen hielten. Im Rationalismus und Pantheismus aus der modernen Zeit erscheint der natürliche oder philosophische Teil jener Ehe als derjenige, welcher sich des anderen entledigt hat, indem er die Konsequenz seines Prinzips entwickelte. Diesen Fortschritt der Geschichte erkennt wenigstens bezüglich der sogenannten Beweise für das Dasein Gottes selbst ein so konservativer Dogmatiker, wie Philippi an, wenn er sagt: „Erst

[1]) Vgl. übrigens auch die Verwerfung letzteren Unterschiedes bei Frank, System der christl. Wahrheit, I. Hälfte 1878, S. 218 ff.

wurde das Dasein Gottes geglaubt und nebenbei auch bewiesen, dann wurde es nicht mehr geglaubt, sondern nur noch bewiesen, dann wurde die Unmöglichkeit dieses Beweises bewiesen, und endlich wurde gar die Notwendigkeit des Gegenteiles bewiesen, und damit hatte sich eben der Theismus in den Atheismus verlaufen." [1])

Das gilt aber nicht nur von jenen Beweisen, die für nicht anderes als für eine Anleihe zu halten sind, welche eine glaubensschwache Theologie bei der Philosophie erhoben hat; und was die Theologie als Anleihe empfing, das gehörte in die Klasse der Schätze, die Rost und Motten fressen; denn der von der Philosophie bewiesene Gott war nicht der lebendige Gott, sondern ein Götze. Es gilt ebenso von der Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes. Auch auf diesem Gebiete greift der Grundsatz Platz: Alles was nicht aus dem Glauben ist, das ist Sünde oder Verfehlung und Irrtum (Röm. 14, 23). Gott stellt sich nach keiner Seite seines Wesens dem menschlichen Verstande als einen Wissensgegenstand neben anderen dar; denn Er wohnt in einem Lichte, dahin niemand dringen kann. Sonst hätte der Verstand auch eine gewisse Macht über Ihn, wie über natürliche Dinge, welche sich von demselben erkennen und durchschauen lassen müssen. Die Philosophie hat freilich immer dadurch, daß sie der Physik eine Metaphysik anschloß, Gotte Gewalt anzuthun versucht. Da aber Gott im höchsten Sinne des Wortes Ich oder Person ist, so macht Er auch in umfassender Weise vom Rechte der Persönlichkeit Gebrauch, Sich und sein Wesen denen zu verschließen, die Ihn nicht lieben und die Er nicht liebt. Dies Recht erstreckt sich so weit, daß gewisse Leute, denen Gott ganz zuwider ist und die Gotte ganz zuwider sind, in ihrem Herzen sprechen müssen: Es ist kein Gott. Das sind die Thoren oder Gottlosen (Ps. 14, 1 ff.). Ihnen verwehrt Gott sogar, auch nur sein Dasein zu erkennen, und ihnen helfen bekanntlich auch die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes nichts. Das Körperliche läßt sich sezieren, und das Lebloſe in der chemischen Retorte untersuchen. Vor dem Geheimnis des Lebens schon muß die Chemie Halt machen, geschweige vor dem Geheimnis des Geistes. Was wird nun erst von dem göttlichen Geiste gelten? Sobald einmal die Philosophie, und sei es auch mit der „absoluten Methode", „das Absolute" erfaßt zu haben glaubte, war das schließliche Ergebnis immer: Dieses Absolute, das Menschen erkannt haben, ist nicht Gott, sondern ein Götze; und wenn es auch eine Zeitlang angebetet ward, so war doch sein Schicksal das Ende aller Götzen. Müssen wir nicht auch von solchem vergeblichen Reden der Könige im Reiche des Geistes sagen: Der im Himmel wohnet, lachet ihrer, und der Herr spottet ihrer (Ps. 2)? Denn der wahre Gott ist

[1]) Kirchliche Glaubenslehre II, 1857, S. 8. Vgl. das Citat von Harleß auf S. 5.

ein lebendiger und darum verborgener Gott. Wie sollte er nicht, wenn er derer lacht, die sich seiner Gewalt in der Leitung der Weltgeschichte entziehen wollen, auch derer spotten, die Ihm mit ihrer Erkenntnis Gewalt anthun wollen?

So muß denn die Theologie, wenn sie nicht gleichem Schicksale verfallen will, sich hüten, mit jenen Philosophen am gleichen Joche zu ziehen. Das geschieht aber in den Articulis mixtis. Die Theologie hat keine Untersuchungen anzustellen über die Natur oder das metaphysische Wesen Gottes an sich. Sie hat es lediglich mit dem in Gott zu thun, was dem Glauben entspricht oder ohne welches der Glaube nicht zustandekommen und bestehen kann. Das ist aber nichts anderes, als was Gott von sich offenbart hat oder, wie es die h. Schrift nennt, der „Name Gottes", genau genommen, der „Name Jehovahs", wie sich später zeigen wird. Während nämlich die Philosophie vom Wesen oder von der Idee Gottes redet, kennt die h. Schrift nur den Namen Gottes. Der Name Gottes aber bezeichnet weder Sein und Wesen Gottes an und für sich — ist auch nicht ein Inbegriff der göttlichen Eigenschaften oder Vollkommenheiten —, noch ist er ein bloßes Gedankending, eine subjektive Vorstellung von Gott, was ja doch von jeder philosophischen Gottesidee gilt. Vielmehr ist der Name Gottes die Zusammenfassung der göttlichen Offenbarungen oder, wie es einmal Oehler gut ausgedrückt hat, „die ganze dem Menschen zugekehrte Seite des Wesens Gottes", Gott nicht als „das, was er für sich, sondern als das, was er für den Menschen ist".[1]) Damit schreitet aber die wahre Theologie zwischen den beiden verkehrten Wegen hindurch, welchen die auf der natürlichen Vernunft sich erbauende Philosophie immerdar verfallen muß. Wie nämlich das natürliche Menschenherz zwischen den beiden Polen des Trotzes und der Verzagtheit, der Selbstüberhebung und der Verzweiflung schwankt, so ergeht es auch der Vernunft. Bald nimmt sie eine absolute Erkenntnis Gottes, „des Absoluten" für sich in Anspruch — so in Hegel —, bald verzweifelt sie an jeglicher Erkenntnis des Übernatürlichen und Unsichtbaren — so in Kant — oder leugnet gar das Dasein Gottes. Dem gegenüber bekennt die wahre Theologie ihr natürliches Unvermögen, Gott zu erkennen, und stellt sich auf den einzigen sicheren Grund, nämlich die Offenbarung Gottes selbst. Diese aber ist nur eine Offenbarung zum Heil und zur Heilserkenntnis, eine Offenbarung des Herzens und Willens Gottes, eine Offenbarung des „Namens Gottes", welchen man anrufen, auf welchen man trauen und sich verlassen, welchen man loben, preisen und danken kann und soll. Damit das geschehe, muß der Name Gottes gepredigt werden, und damit dies geschehen könne, muß er erkannt werden. Aber wie der Glaube

[1]) Vgl. Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., Artikel Name, S. 414 ff.

an den Namen Gottes das Ziel seiner Predigt, so ist er auch die alleinige Quelle seiner Erkenntnis.

Das ist die tiefe Grundanschauung der h. Schrift, die Luther zuerst in voller Klarheit aus ihr geschöpft und der gesamten Gotteslehre der Scholastik und Patristik gegenübergestellt hat, nämlich in seiner Unterscheidung des Deus nudus und absolutus von dem Deus involutus und incarnatus, das ist des Gottes der Philosophie und der Spekulation von dem Gotte der Offenbarung und Erfahrung im Glauben. In dieser Grundanschauung liegt der tiefste Gegensatz der Gotteslehre Luthers zu der der Scholastik, was doch nicht gehindert hat, daß die orthodoxen Nachfolger Luthers von neuem in gewissem Maße jener Scholastik verfielen. Sie möchte von Luther besonders deutlich in der Erklärung des 51. Psalms ausgesprochen sein, in welcher es heißt: „Das Volk Israel hat nicht mit Gott bloß, ohne sein Wort, gehandelt (non habuit Deum absolute speculatum). . . . Denn die menschliche Natur und der bloße Gott (Deus absolutus) können sich nicht mit einander vertragen noch vergleichen. Denn es ist unmöglich, daß menschliche Schwachheit die hohe Majestät Gottes könne ergreifen und vertragen, wie die Schrift zum öftermal vermahnet. Darum soll man den David also verstehen, daß er nicht mit dem bloßen Gott (Deus absolutus) rede, sondern mit dem Gott, der sich in das Wort und seine Verheißungen verkleidet und eingehüllt hat, daß ja der Herr Christus von dem Namen Gottes nicht ausgeschlossen und abgesondert werde, von welchem Christo Adam und die anderen Patriarchen Verheißung empfangen hatten". . . . „das ist der Gott der Gnade und der Verheißungen, den wir mit Freuden und mit Zuversicht ergreifen können, während der bloße Gott (Deus nudus et absolutus) gleichwie eine eherne Mauer ist, welcher, je mehr ihr einer anhaben und dieselbe stürmen will, je mehr er ihm selbst Schaden thut. . . . So spricht denn David nicht mit dem bloßen Gott, sondern mit dem Gott seiner Väter; das heißt: mit dem Gott, dessen Verheißungen er kennt und von dessen Barmherzigkeit er Erfahrung hat. Wenn aber ein Türke, Heuchler oder Mönch spricht: Gott sei mir gnädig, so ist es als wenn er nichts spräche, weil er es mit dem Gott der bloßen Majestät und unbegrenzten Macht zu thun hat. Daher dringen auch die Propheten so fleißig auf die Verheißungen Gottes, die Christum in sich beschlossen haben, und halten uns Gott vor nicht als einen Richter oder der unser Feind ist, sondern der uns barmherzig und gnädig ist, der uns die wir verdammt sind wiederum wolle lebendig und selig machen".[1])

[1]) Vgl. Harnack, Luthers Theologie, I. Abteil., S. 129 ff. und Erl. Ausg. Exeget. op. latina: vol. XIX p. 22 et 23.

Diese mächtigen Sätze weisen alle Spekulationen der natürlichen Vernunft oder der Philosophie über Gott und sein Wesen ab, als hätte Luther mit dem Begriff des „Deus absolutus" prophetisch alles das vorausgesehen, was noch einst über das „Absolute" spekuliert oder geschwärmt werden sollte. Denn die Philosophen vermögen ebenso zu schwärmen, wie die Mystiker oder die Dichter. Ist doch schließlich die Dialektik oder Logik für den Philosophen ebensowenig ein Zaun oder Hindernis der Schwärmerei, als die gebundene Rede für den Dichter. Wiederum fällt jenen Sätzen gegenüber jegliche Mischung von Theologie und Philosophie zusammen, wie sie zuerst in der sogenannten alexandrinischen Religionsphilosophie auftritt, dann innerhalb der Theologie der griechischen Kirche einen breiten Raum einnimmt und in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita mit besonderer Unverschämtheit hervortritt. Die großartige Theologie Augustins hat ihre verhängnisvolle Kehrseite in dieser Mischung, die sich von ihm aus immer mächtiger durch die gesamte Scholastik erstreckt, wie sie vom Areopagiten aus die Mystik des Mittelalters vergiftet. Welche Gewalt diese Spekulationen über das Gemüt des Theologen ausüben, kann man besonders daran erkennen, daß Luther selbst, der sie mit prophetischer Klarheit zerschmettert hat, einem mächtigen Gedanken aus diesem Kreis nie gänzlich den Abschied hat geben können, dem Gedanken von dem Deus des decretum absolutum, wie er vornehmlich in der Schrift De servo arbitrio hervortritt. Er hat ihn nur je mehr und mehr unschädlich gemacht und beiseite gestellt. Hatte die Kirche seines Namens im richtigen Verständnis Luthers jene Folgerung in Bezug auf die Lehre vom Heil gezogen, so schlich sich die Spekulation über den Deus nudus et absolutus von einer anderen Seite wiederum in die Gotteslehre der orthodoxen Dogmatik ein; und erst recht verfiel ihr die im Gegensatz zu derselben auftretende Mystik eines Jakob Böhme; wie denn weder die mystische Anlage noch das Abseitsstehen von der theologischen und wissenschaftlichen Tradition vor jener Verirrung schützt.[1]) Die Entwickelung der neueren Philosophie, welche doch innerhalb eines christlichen Volkes und auf der Grundlage einer christlichen Kultur erfolgte, hat dann deutlich gezeigt, wohin schließlich die Spekulationen über den Deus nudus et absolutus, den Luther auch den Deus absconditus nennt, führen; vom Kritizismus und Skeptizismus Kants zum Atheismus Fichtes, vom Pantheismus Schellings und Hegels zum Materialismus Strauß und Feuerbachs.

[1]) Man vgl. das Zugeständnis Böhmes nach einer pantheistischen Ausführung, welche mit den Worten schließt: „und wenn du stirbst, so wirst du in diesem Gott begraben". „Nun wirst du sagen: ich schreibe heidnisch; höre: ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch; so bin ich auch kein Heide, sondern ich habe die tiefe und wahre Erkenntnis des einigen großen Gottes, der alles ist". Aurora K. 23, 1 ff.; auch bei Strauß Dogmatik, I. Aufl., S. 556.

So ist es gewiß an der Zeit, daß die Theologie sich ernstlich von jener Vermischung reinige. Indem sie wirklich und ganz wird, was sie sein soll, Wissenschaft vom Glauben, nicht aber halbe Philosophie, wird sie wenigstens nicht mehr einer glaubenslosen Philosophie, wie der von Strauß, das Recht geben, ihr auf ihrem eigenen Boden die Folgerungen zu ziehen, welche den Inhalt des Glaubens auflösen. Jene Nötigung wird denn auch innerhalb der gegenwärtigen Theologie ziemlich allgemein empfunden.[1]) Ein anderes ist die Ausführung.

Die herkömmliche Gotteslehre beruht auf dem Selbstwiderspruch, das Wesen Gottes als unbegreiflich anzuerkennen, mit den einzelnen Aussagen über das Wesen Gottes dagegen möglichst zu verfahren, als habe man es mit philosophischen d. h. mit begreiflichen und nach logischer Konsequenz zu behandelnden Sätzen zu thun. Daß nun trotzdem oder gerade darum an allen Ecken und Enden Widersprüche auftreten, ist nicht zu verwundern. Am stärksten macht sich freilich der Widerspruch geltend in dem Verhältnis der Gotteslehre auf der einen Seite und der Lehre von Christi Person und Werk auf der anderen. Was dort mit viel Scharfsinn aufgestellt wurde, das stürzt hier zusammen. Wie reimt sich Gottes Unendlichkeit mit der Thatsache zusammen, daß göttliches Wesen in einer Krippe Platz hat und Gottes Sohn in Marien Schoß liegt? Wie stimmt zu Gottes Allmacht und Herrlichkeit die Thatsache auf Golgatha, wo „der Herr der Herrlichkeit" gekreuzigt worden ist? Wie stimmt mit demselben Ereignis die göttliche Eigenschaft der Seligkeit? Im Interesse einer vernünftigen Lehre vom Wesen und Eigenschaften Gottes wird die Seligkeit Gottes festgehalten und das Vaterherz Gottes preisgegeben. Wie stimmt mit ihr, was schon der alttestamentliche Prophet Jehovah sagen läßt: „Mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missethaten" (Jes. 43, 24)? Kann man sich der Betrübnis und den Leiden Jesu, des Sohnes Gottes, gegenüber mit der alten Allöosis Zwinglis helfen, wonach dies nur die menschliche Natur in ihm angehe? Oder welches Recht hat Philippi, das Wort des Epheserbriefes „betrübet nicht den h. Geist Gottes" (4, 30; vgl. Jes. 63, 10) mit der Redensart „anthropopathisch" abzuweisen?[2]) Sagt doch auch Paulus Röm. 8, 26, daß der h. Geist mit „unaussprechlichen Seufzern" uns vertrete, nachdem er vom Seufzen der Kreatur und der Kinder Gottes vorher geredet hat (8, 22. 23). Fühlt man nicht, daß die Behauptung des „Anthropopathismus" auf dem Gebiete der Theologie ganz dasselbe ist, was die Behauptung der Zwinglischen Allöosis auf dem Gebiete der Christo-

[1]) Vgl. z. B. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., Bd. III S. 254 f. und Köstlin, Artikel „Gott" in der Herzog'schen Realencyklopädie, 2. Aufl.

[2]) a. a. O. S. 110.

logie? Das Neue Teſtament weiß wohl viel von der Seligkeit der Kinder Gottes zu reden — vgl. die Makarismen der Bergpredigt —, aber wenig von der Seligkeit Gottes (nur 1 Tim. 1, 11; 6, 15); und auch die Seligkeit der Kinder Gottes iſt eine ganz anders geartete, als man gemeiniglich unter dieſem Wort verſteht, da ſie z. B. auf dem Grunde der Verfolgung und Schmach ſeitens der Ungläubigen ſich erhebt (Matth. 5, 10 ff.). Dagegen iſt die Seligkeit der Götter gerade wie ihre Unſterblichkeit eine ſpezifiſch helleniſch-heidniſche Idee, welche, auf dem Boden des natürlichen egoiſtiſchen Menſchenherzens gewachſen, ſchließlich im Epikuräismus ihre letzte Konſequenz zieht, indem ſie die Götter in ihrem olympiſchen Egoismus ſich gar nicht um die Menſchen kümmern läßt.

Wie kann endlich die Lehre von Gott mit Behaglichkeit die göttliche Unveränderlichkeit ausmalen, wenn die ganze Lehre vom Heil Proteſt dagegen erhebt? Iſt die Geſchichte unſeres Herrn Jeſus Chriſtus nur die Geſchichte eines Menſchen, oder geht ſie auch Gottes Weſen an? In jenem Fall haben wir's dann nur, wie Luther ſagt, mit einem ſchlechten Heiligen zu thun, den wir für unfähig erklären müſſen, uns von unſeren Sünden zu erlöſen.[1])

Die Wiſſenſchaft hat das Intereſſe, ein Prinzip zu ſetzen und deſſen Konſequenzen widerſpruchslos zu entwickeln. Der Glaube bewegt ſich auf einem Gebiete, wo die Prinzipien durchbrochen werden, nämlich auf dem Gebiete der Freiheit und der Sünde. Und die Durchbrechung der Prinzipien erſtreckt ſich inſoferne auch auf Gott, als Gottes Barmherzigkeit Ihn aus Seiner Höhe in das Gebiet der Sünde herabzieht. Oder mit anderen Worten:

---

[1]) Dies iſt ein Punkt, an welchem wir uns der Ausführung eines neueren Dogmatikers erfreuen. Es heißt bei Frank, Syſtem der chriſtl. Wahrheit, 1878, I. II., S. 234 f.: „Eines Beweiſes, daß auch in der Schrift Gott als durch das Verhalten, durch das Gebet des Gläubigen beſtimmbar, inſofern als veränderlich gedacht werde, bedarf es nicht." — „Wenn anders der Glaube ſich ſelbſt richtig verſteht, ſo erkennt er eine Unveränderlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes" — welche jene Beſtimmbarkeit Gottes durch das Gebet ausſchlöſſe — „gar nicht als Prädikat des abſoluten und lebendigen Gottes an, ſondern als Prädikat der ſtummen und toten Götzen, bei welchen keine Stimme noch Antwort noch Aufmerken iſt (1 Kön. 18, 29; vgl. mit V. 26 ff.; Pſ. 115 u. a. m.): gerade dies iſt ihm das Charakteriſtikum des wahrhaftigen Gottes, daß er das Schreien der Seinen hört und ſich dadurch beſtimmen läßt. Wenn alſo in dem gläubigen Bewußtſein dieſe Veränderlichkeit Gottes mit der zuvor geſetzten Unveränderlichkeit ſo eng und widerſpruchslos beiſammenliegt ...., ſo wird die Dogmatik ſolcher Schriftzeugniſſe, wie Gen. 6, 6; 8, 21; 1 Sam. 15, 11; Jer. 18, 7—10, nicht mit der wohlfeilen Phraſe anthropomorphiſcher und anthropopathiſcher Auffaſſung ſich zu entledigen verſuchen. Denn beſtände ein wirklicher Widerſpruch zwiſchen dem einen und dem anderen, ſo wäre es doch höchſt verwunderlich, daß an einer und derſelben Stelle, unmittelbar hintereinander, es von Gott heißt, es habe ihn gereuet, Saul zum König gemacht zu haben (1 Sam. 17, 11) und dann (V. 29), der Hort Israels lüge nicht und bereue nicht, denn er ſei nicht ein Menſch, um zu bereuen. U. ſ. w."

Der Glaube bewegt sich auf dem Gebiete der Wunder. Da tritt ein höheres Prinzip in das Gebiet des niederen und durchbricht die Wirksamkeit des niederen. Vom Standpunkte des niederen Prinzips aus ist das ein Widerspruch und eine Vernichtung; der Glaube weiß, daß an die Stelle einer niederen Lebensstufe eine höhere getreten ist. Was dort unmöglich war, wird hier möglich. Derselbe Stoff, der auf dem Gebiete der unorganischen Natur als toter Stein daliegt und liegen muß, erhebt sich auf dem Gebiete des animalischen Lebens als Vogel in die Lüfte.

Wir überlassen der Naturwissenschaft das titanenhafte Ringen, alle Erscheinungen der Natur aus einem Prinzip, dem des unorganischen Stoffes, abzuleiten. Auf dem Gebiete des Reiches Gottes und des Glaubens, der das Bürgerrecht in diesem Reiche verleiht, stört uns das Vorhandensein verschiedener Prinzipien und ihr Widerspruch gegenüber unserem Verstande nicht. Und wie schließlich in der Naturwissenschaft die Wissenschaft der Natur zu gehorchen hat und zuletzt alle Theorien und Hypothesen zu Boden fallen, die der Natur Gewalt angethan haben — wenn auch immerhin mit Berufung auf Logik und Einheit des Prinzips —, so hat sich die Theologie als die Wissenschaft vom Glauben nach Art und Wesen des Glaubens zu richten.

Das Reich Gottes ist die Welt der Wunder und der aufgehobenen Widersprüche. Und wenn dem Verstande hier die Luft zu atmen ausgeht, wie dem Fisch, wenn er aufs Trockene kommt, so atmen hier Glaube, Liebe, Hoffnung mit Lust und Fröhlichkeit, denn sie atmen in Himmelsluft. Wo unser Verstand nur Widersprüche sieht, also mit seinem Denken zu Ende ist, da fängt eben das Reich Gottes an und die Geltung des Satzes: „Bei Menschen ist das unmöglich, bei Gott aber ist alles möglich" (Matth. 19, 25). Wo unser Verstand nur eine Alternative kennt, da gibt es für Gott und unseren Glauben ein Drittes, weil der ganze Standpunkt, auf dem der Verstand stehend mit Recht jene Alternative aufstellte, für Gott und Sein Reich ein überwundener ist. So sehen wir Jesum den die Auferstehung auf dem Boden des diesseitigen Lebens bestreitenden Sadduzäern ihre eben nur auf jenem Boden berechtigten Gedanken zu nichte machen (Matth. 22, 23 ff.), so hebt er seine Jünger mit ihrer auf dem pharisäischen Standpunkte gegebenen Alternative „hat der Blindgeborene gesündigt oder seine Eltern" auf eine Höhe, auf welcher eine neue Lösung des Rätsels, die wahre, gegeben ist (Joh. 9). So wird Matth. 20, 1 ff. die menschliche Gerechtigkeit mit ihrer Enge und Unzulänglichkeit aufgehoben und ein Höheres an ihre Stelle gesetzt.

Warum macht die Theologie in der Lehre von Gott, dem Geheimnis der Geheimnisse, nicht mehr Gebrauch von dem Prinzip der Coincidentia Oppositorum? Weil sie zu feige ist oder weil es ihr am Mute des Glaubens fehlt; weil sie zu viel Verstandeswissenschaft und zu wenig Glaubenswissenschaft

ist. Denn wie das Reich menschlichen und natürlichen Wissens sein Gesetz an dem Satze der Logik „vom Widerspruch" hat, so ist des Glaubens Lebenselement das Wunder und die Coincidentia Oppositorum. Man sage darum nicht, hiemit verzichte die Theologie auf den Charakter der Wissenschaft überhaupt. Die erste Aufgabe aller Wissenschaft ist nicht die Erklärung und Systematisierung der Thatsachen, sondern die Feststellung und Beschreibung der Thatsachen selbst, und zwar ohne alle Rücksicht auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erklärung. Wir zweifeln aber gar nicht daran, daß die Theologie auch auf dieser Grundlage weiterbauen kann. Denn auch die Wunder haben ihr Gesetz und die Widersprüche finden ihren Frieden in dem Gott des Friedens und der Harmonie (1 Kor. 14, 33).

Viel wichtiger aber als diese zweite Aufgabe der Wissenschaft ist jene erste, die Thatsachen auf dem Gebiete des Glaubens oder des Reiches Gottes festzustellen und ihrer wirklichen Beschaffenheit nach zu beschreiben; und wiederum handelt es sich nicht sowohl um die Entdeckung neuer Thatsachen, als um die richtige Erfassung längst bekannter.

Hat es denn nicht Paulus selbst gesagt, daß die Offenbarung Gottes in Christo und das Evangelium „Thorheit" sei, und worin besteht diese anders als in dem Vorhandensein von Widersprüchen? Von der Allmacht Gottes weiß die Theologie zu reden, aber nicht von seiner „Schwäche", von seiner Weisheit, aber nicht von seiner „Thorheit" (1 Kor. 1, 25). Jene Erkenntnis nun, welche sich in der Gotteslehre unserer Dogmatik auszubreiten pflegt, hat Luther unter den Namen der „alten Weisheit" zusammengefaßt, welche auch Juden, Türken und Heiden zukomme; die „neue Weisheit" ist dagegen eben jenes thörichte Evangelium, welches enthält, was Gott in Christo, dem Gekreuzigten, widerfahren sei. Denn wenn die Schöpfung der Welt eine Machtthat Gottes ist, so ist die Kreuzigung des Sohnes Gottes ein Leiden des Vaters. Und so hat es auch der Apostel Paulus angesehen, welcher auf die „ewige Kraft" oder Allmacht Gottes zu sprechen kommt, indem er von der den Heiden zugänglichen Gotteserkenntnis redet (Röm. 1, 19. 20), von der „Schwäche Gottes" dagegen redet, wo es sich um das Geheimnis des Evangeliums oder des christlichen Glaubens handelt (1 Kor. 1, 21. 25). Ebenso mutet er den Heiden das Verständnis des Satzes zu, daß wir „in Gott, dem Lebendigen, dem Schöpfer der Welt, leben, weben und sind", da er sich auf die Autorität ihrer Dichter berufen kann (Apostelg. 17, 24. 28); von den Christen aber fordert er die Erkenntnis einer „neuen Weisheit", welche besagt, daß wir unser neues Leben, das Leben der Wiedergeburt, durch eine im Bereich der Gottheit vollzogene Tötung erlangt haben (Röm. 6, 3 ff.).

Nur solche Helden des Glaubens wie Tertullian und Luther haben sich auf diese Natur des Glaubens und seines Inhaltes besser verstanden, jener

mit seinem Worte Credo quia absurdum est, und dieser in unzähligen Aussprüchen, welche den Widerspruch als im Wesen des Glaubens begründet aussprechen. Was erreicht die Dogmatik mit ihrem Bestreben, göttliche Dinge begreiflich und wahrscheinlich zu machen? „Du gleichst dem Geist, den du begreifst", aber nicht dem wahrhaftigen und lebendigen Gott. Fabeln und Lügen müssen wahrscheinlich sein, um sich einzuschmeicheln, aber nicht die königliche Wahrheit; heißt es einmal bei Hamann; oder „der Friede, welcher höher ist als alle Vernunft" (Phil. 4, 7).

Indem wir uns anschicken, auf dem Wege nach dem Sinn und Inhalt des Namens „Gottessohn" im Munde Jesu, zuerst der Bedeutung des Namens „Gottes" näher zu treten, wie derselbe sich Jesu vom Alten Testamente her dargeboten hat, wäre es sehr verkehrt, statt biblischer Theologie hier Dogmatik zu treiben, vielmehr galt es nur, uns von den Vorurteilen der Dogmatik zu befreien und unbefangen der Schrift des alten Testamentes und hernach den Aussagen Jesu entgegenzutreten. Vielleicht wären wir berechtigt, zu sagen, um Jesum und die Schrift zu verstehen, müsse man statt mit unserem herkömmlichen dogmatischen Gottesbegriff mit einem anderen ausgerüstet sein, welcher in und mit der Einfachheit des göttlichen Wesens zugleich die Mannigfaltigkeit und Fülle, mit der Ewigkeit und Unveränderlichkeit auch die Zeit und die Veränderung, mit der Seligkeit und Herrlichkeit auch den Schmerz, das Leiden und die Schmach, ja mit der ewigen Lebendigkeit auch die Fähigkeit des Sterbens in Gott hineinnimmt. Aber wir haben hier überhaupt nicht dogmatisch festzusetzen, sondern wollen uns nur durch die Schriftaussagen lehren lassen.

2.

Es heißt bei Weiß, Bibl. Theologie des Neuen Testamentes, 4. Aufl. S. 46: „Jesus bringt keine neue Gotteslehre, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk. 12, 26) ist sein Gott"; und S. 67 f.: „Es ist eine unrichtige Annahme, daß die Verkündigung Gottes als des Vaters der Reichsgenossen eine neue Vorstellung von dem Wesen Gottes involviere". Macht man mit diesen Sätzen Ernst, so scheinen die alten Ebioniten und die neuen Rationalisten im Rechte zu sein, die Kirche aber, welche im Neuen Testamente die Offenbarung des dreieinigen Gottes gefunden hat, im Unrechte. Man darf überhaupt fragen, wie denn die Offenbarung Gottes in Jesu nur dazu komme, das Neue Testament zu heißen, da es doch im Wesentlichen — denn das ist die Gottheit — beim Alten bleibt. Soviel ist gewiß, hat jene Auffassung Recht, so hat das Wort Jesu „Gesetz und Propheten haben geweissagt" für den eigentlichen Kern der alttestamentlichen Offenbarung keine Bedeutung.

Andrerseits muß Weiß der Meinung sein, daß der Gott Jesu, d. i. der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs eine ziemlich selbstverständliche Sache

sei, die ja jedermann vom Alten Testamente her kenne, da er sich nicht einmal auf eine Theologie des Alten Testamentes bezieht. Und so ergibt sich für seine biblische Theologie das angenehme Resultat, daß in der Darstellung der Lehre Jesu die Lehre von Gott, dem Geheimnis der Geheimnisse und dem Problem der Probleme, ganz wegfällt. Nachdem auf diese Weise das Schwerste vollbracht ist, kann man sich mit einer gewissen Sicherheit an die Untersuchung der übrigen Fragen machen.

Es würde keine Veranlassung vorliegen, den genannten Gelehrten hier anzuführen, wenn seine Anschauung nicht der Standpunkt der meisten biblischen Theologen des Neuen Testamentes und der Geschichtschreiber des Lebens Jesu wäre.[1])

Was Gott im Neuen oder Alten Testament sei, ist für sie keine Frage; man hat es im Neuen Testamente nur mit dem Problem zu thun, was Gottes Sohn sei, und hier kommt es nur auf das Wort „Sohn" an.

Wir sind dagegen der Meinung, daß es sich hier um das Eine große Alles beherrschende Problem sowohl der biblischen Theologie als des Lebens Jesu handele, dessen Wurzeln die Frage sind: was ist das Wesen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs oder des Gottes des alten Testamentes, und dessen Gipfel die andere Frage: wie verhält sich dazu das Wesen dessen, den Jesus seinen Vater im besonderen Sinne des Wortes nennt und als dessen Sohn er von den Menschen anerkannt sein will.

So treten wir denn an die Frage heran, was es um den Gott des Alten Testamentes oder um Jehovah sei.

Ohne Zweifel unterscheiden sich die beiden großen Gottesnamen des Alten Testamentes Elohim und Jehovah (= Jahweh) zunächst dadurch, daß der letztere den Gott Israels oder der Heilsgeschichte, welche an dies auserwählte Volk geknüpft ist, bezeichnet, während Elohim der Gott der Naturoffenbarung ist, von dem auch die Heiden wissen (Richt. 1, 7; 7, 14; 1 Sam. 4, 7. 8; 30, 15 u. s. w.). Daher unterscheiden sich die beiden Namen nicht blos ihrem Inhalte nach, sondern auch in charakteristischer Weise durch ihre Form. Denn der Name Elohim ist eine Abstraktbildung — wie sie der hebräische Plural darbietet —, welche dem deutschen Begriff „Gottheit" oder dem griechischen „τὸ θεῖον" (Apostelg. 17, 29) entspricht; während der Name „Jahweh" sich als ein Personname herausstellen wird. Daher möchte 1 Mos. 31, 42. 53 am meisten zum richtigen Verständnis des Wortes „Elohim" beitragen, wenn hier von „dem Gotte Abrahams und der Furcht Isaaks" die Rede ist (vgl. Jes. 8, 13;

[1]) So reicht ihm auch die Ritschl'sche Schule hierin die Hand, wenn es z. B. bei Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. Bd., 1886, S. 36 heißt: „Jesus Christus hat keine neue Lehre gebracht u. s. w.", vgl. S. 48 ff.

Ps. 76, 12; 2 Thess. 2, 4). Elohim ist das Göttliche, sofern ihm Scheu und Anbetung zukommt, aber auch jeglicher Gegenstand religiöser Verehrung, mag sie demselben mit Recht oder mit Unrecht zukommen. Daher wird mit diesem Wort sowohl der wahre Gott bezeichnet, der Himmel und Erde geschaffen hat (1 Mos. 1, 1), als auch die „anderen Götter" (2 Mos. 20, 3), deren Dienst ein Götzendienst ist, mögen dieselben nun als relativ göttliche Wesen, als Engelwesen aufgefaßt werden (vgl. 1 Kor. 8, 5), oder als Nichtigkeiten (3 Mos. 19, 4; 26, 1). Sofern es außer dem wahren Gott relativ göttliche Mächte gibt, ist er „der Gott der Götter" (5 Mos. 10, 17). In seiner Relativität und Abstraktheit duldet es daher auch unser Begriff, auf Menschen angewendet zu werden, sofern ihnen eine gewisse göttliche Majestät und Autorität zukommt (2 Mos. 4, 16; 7, 1; 21, 6; 22, 7. 8. 27).

Aus alledem geht hervor, daß Elohim derjenige alttestamentliche Gottesbegriff ist, welcher Israel mit dem Gottesbewußtsein der heidnischen Menschheit verknüpft. Das Heidentum bringt von vorn herein ein gewisses Verständnis für denselben mit, wie denn Paulus in seinen Missionspredigten an denselben angeknüpft hat (Apostelg. 14, 17; 17, 27 ff.; vgl. Röm. 1, 19. 20). Ebenso versteht sich unsere Theologie, als eine heidenchristliche Wissenschaft, besser auf diesen Begriff — dem sie sich von vornherein verwandt weiß —, als auf den Namen Jehovah, der ihr häufig rätselhaft bleibt, oder von ihr als der Name des partikularistischen Nationalgottes Israels mißverstanden und mißhandelt wird. Hat doch eine gewisse immer wieder auftretende sogenannte naturalistische oder rationalistische Richtung dieser Theologie den Versuch gemacht, die Offenbarung Gottes in Israel, d. i. in den Patriarchen und Propheten, in Jesu und den Aposteln, auf den der Menschheit gemeinsamen Gottesbegriff herabzuziehen, statt vielmehr — was in Israel und im Alten Testament geschieht — diesen allgemeinen Begriff mit jenem konkreten Inhalt göttlicher Offenbarung zu erfüllen. Damit wurde ja der Versuch gemacht, den Weg rückwärts zu gehen, den die Bekehrung der Heidenwelt genommen hat, sofern der allgemeine und unbestimmte Gottesbegriff der Heiden — jener „unbekannte Gott" (Apostelg. 17, 23), der darum von seiten der Heiden auch die widerspruchsvollsten Deutungen erfahren konnte — mit dem Inhalte der biblischen Offenbarung erfüllt worden war.

So werden wir wohl ein Recht haben, die Gleichstellung der beiden Worte „Elohim" und „Jehovah" als göttliche „Namen" zu bestreiten. Nach Anschauung des Alten Testamentes ist „Elohim" gar kein „Name" Gottes in der Vollbedeutung des Namens als der Offenbarung Gottes. Denn „Elohim" ist ja auch die Bezeichnung des „unbekannten", also eben nicht offenbaren Gottes, der fremden und falschen Götter. Daher findet sich mit einer einzigen Ausnahme nirgend der „Name Gottes", sondern nur der „Name Jehovahs";

und diese Ausnahme (Ps. 69, 31; vgl. 48, 11) ist aus der eigentümlichen Erscheinung der sogenannten Elohim-Psalmen zu erklären, in denen erst aus einer nicht ganz durchsichtigen Absicht durch eine spätere Redaktion an die Stelle des ursprünglichen „Jehovah" ein „Elohim" gesetzt worden ist.[1]) Wir haben Elohim nicht sowohl als göttlichen Namen, vielmehr als menschlichen Begriff anzusehen, der auf dem Gebiete des Heidentums so viel irrige Gedanken und Phantasien aufnimmt, während er auf dem Boden der Offenbarung Inhalt und Bestimmtheit aus der Jehovah-Offenbarung empfängt. Wird doch auch die sogenannte Naturoffenbarung nur auf dem Boden der Jehovahoffenbarung richtig verstanden, während sie an sich selbst nicht genügt, eine wahre Erkenntnis Gottes zu verschaffen, wie das gesamte Heidentum beweist.

So treten wir an die Untersuchung des für das ganze Verständnis des Alten und Neuen Testamentes entscheidenden Gottesnamens „Jehovah" heran Und hier gehen ebendarum die Meinungen der Theologen in ähnliche Gegensätze, ja Widersprüche auseinander, wie bezüglich der Namen Jesu „Menschensohn" und „Gottessohn". Wird sich doch schließlich eine viel nähere Verwandtschaft zwischen jenem alttestamentlichen Gottesnamen und diesen neutestamentlichen Namen des Trägers der vollkommenen Offenbarung Jehovahs ergeben, als gemeiniglich angenommen zu werden pflegt, obwohl schon der Name „Jesus"=„Jehovah hilft" darauf hinweist (vgl. Matth. 1, 21). Wir gehen aber in unserer Untersuchung nicht von der Etymologie des Wortes aus, weil uns gerade diese Grundlegung die allerunsicherste zu sein scheint. Gelingt es uns dagegen, durch die Betrachtung des Gebrauches und der Aussagen über den Inhalt dieses Namens, wie sie im Alten Testamente sich darbieten, eben diesem Inhalte nahe zu kommen, so werden wir in einer dazu stimmenden Etymologie eine Bestätigung des Gefundenen erblicken, ohne einen zu großen Wert darauf zu legen. Es liegt aber kein Grund vor, an der Stelle 2 Mos. 3, 12 ff. darum vorüberzugehen, weil die neuere Kritik der Meinung ist, daß dieses Stück einer späteren Quelle angehöre, als andere Stücke des Pentateuch. Es wird sich ergeben, daß ihr Inhalt mit den anderen entscheidenden Aussagen des Alten Testamentes in bester Übereinstimmung steht.

Es ist eine ganz konkret geschichtliche, durch den Ort, den Berg Horeb, durch die Person des Empfängers, den wegen eines Todschlages geflüchteten Israeliten Moses, auf's genauste bestimmte Offenbarung Gottes, in welcher sich Gott als „Jehovah" zu erkennen gibt. Es ist eine Offenbarung Gottes, welche nur an diesem Orte der Erde und nur dieser Person zu Teil wurde, sonst aber niemandem, obwohl sie schließlich für die ganze Welt bestimmt ist.

---

[1]) Vgl. Oehler in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl., Bd. X S. 414 und Delitzsch a. a. O. Bd. VI S. 505.

Insofern ist diese Offenbarung der Elohim- oder Naturoffenbarung ganz und gar entgegengesetzt; denn diese ist überall vorhanden, soweit der Himmel sich erstreckt und die Sonne leuchtet (vgl. Ps. 19, 1—7).[1]) Wiederum kennzeichnet sich dieser Gegensatz auch dadurch, daß wie die Elohimoffenbarung eine natürliche so die Jehovahoffenbarung eine wunderbare und übernatürliche ist. Daher steht das Wunder des brennenden und doch nicht verbrennenden Busches (2 Mos. 3, 2 f.) nicht als ein bloß sagenhafter Zierrat an der Spitze der Erzählung und führt Jesus ein Wort aus ihr auf den Abschnitt zurück, der vom „Busch" handelt (Mk. 12, 26). Zunächst nun kommt diese Thatsache hier in Betracht als ein Ereignis, welches schlechterdings aus dem Naturlauf nicht abzuleiten ist, sondern demselben widerspricht, ohne daß damit sein Inhalt erschöpft wäre. Wie wenig zufällig aber dies Wunder an der Spitze der Jehovahoffenbarung steht, zeigt der ganze Bericht über die Ausführung des Volkes Israel aus Ägypten, welcher hervorhebt, wie Gott in der Hartnäckigkeit und Verstocktheit des Pharao ein Hindernis geschaffen habe, welches dazu dienen mußte, den natürlichen Verlauf des Auszugs der Kinder Israel unmöglich zu machen, vielmehr eine außerordentliche Fülle von göttlichen Wunderthaten zu veranlassen (2 Mos. 7, 3 ff.; 9, 12. 16 u. s. w.). So ist Jehovah, wie sich zeigen wird, der Gott der Wunder (2 Mos. 7, 5. 17; 9, 4; 12, 12; 14, 4. 14).

Worin aber besteht Wesen und Inhalt dieser wunderbaren Offenbarung? Sie liegt zunächst wie im Keim eingeschlossen in dem kurzen Worte: „Ich werde mit dir sein" (V. 12), welches hernach in dem „Ich werde sein" in V. 14 wiederkehrt. Es ist die schlechterdings über die Naturoffenbarung hinausgreifende göttliche Barmherzigkeitsoffenbarung, im Gegensatz zu jener eine geschichtliche Offenbarung, wie sie zunächst an diesem einzelnen Manne, Moses, und sodann am ganzen Volke Israel als dem Volke des Heils und schließlich durch dasselbe an der ganzen Menschheit sich vollzieht, von der Einzelpersönlichkeit zur Menge hinüberschreitend und innerhalb der Menge immer wieder den Einzelpersönlichkeiten geltend (2 Mos. 2, 23 ff.; 3, 7 ff.; vgl. 6, 5 ff.). Ist das aber der Inhalt der Jehovahoffenbarung, so kann auch die Kundgebung 3, 14 „Ehejeh ascher ehejeh" nicht davon abliegen, sondern nur ein Ausdruck dieses Inhaltes sein. Und nichts anderes sagen auch die Worte. Mose fragt im Namen des Volkes den sich ihm offenbarenden Gott nach seinem Namen, d. i. nach Wesen und Bedeutung seiner Offenbarung. Und die Antwort lautet: „Ich bin oder mein Name ist: Ich werde sein". Nicht „ich bin der ich bin"

[1]) Der Gegensatz von „El" (Ps. 19, 2) zu „Jehovah" (Ps. 19, 8 ff.) entspricht sachlich dem von Elohim und Jehovah. Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testamentes, 1873, Bd. I S. 150: „Im allgemeinen wird auf El und Elohim zurückgeführt jede allgemeine kosmische Wirksamkeit Gottes, die sich ebensowohl an den Heiden als an Israel bethätigt, in Schöpfung und Erhaltung der Welt."

oder „Ich werde sein der ich sein werde“ ist der Name des sich offenbarenden Gottes, sondern wie der zweite Satz des V. 14: „Ehejeh hat mich zu euch gesandt“ deutlich zeigt: „Ehejeh“ d. h. „Ich werde sein“. Das ist aber nicht eine ferne Zukunft, sondern die aus der unmittelbaren Gegenwart immerdar entspringende Zukunft, und wiederum nicht irgend ein abstraktes Sein, sondern das bestimmte thätige und geschichtliche Sein des sich seines Volkes in Barmherzigkeit annehmenden Gottes, es ist das in V. 12 zunächst an Mose gerichtete „Ich werde mit dir sein“. Dieses thätige Sein Gottes mit dem Volke hat denn zunächst den ganz bestimmten geschichtlichen Inhalt, welcher durch die zweite Aussage in V. 12 dargelegt und „Zeichen“ d. i. sichtbare Erscheinung des unsichtbaren göttlichen Handelns genannt wird, nämlich die ganze Thätigkeit Gottes, welche von diesem Augenblicke, da Gott dem Mose am Horeb erscheint, bis dahin führen wird, daß das ganze aus Ägypten erlöste Israel an demselben Horeb Gotte feierlichen Dienst thun und das Bundesopfer schlachten wird (2 Mos. 24). Diese herrliche Geschichte der Rettung Israels und Umwandelung einer Sklavenhorde in das Volk Gottes, d. i. ein Priesterreich Jehovahs (2 Mos. 19, 4 ff.), das ist das große und zusammenfassende „Wunderzeichen“ (V. 12) — dessen Einleitung nur jenes Gesicht am Dornbusch —, das den Inhalt jenes „Ehejeh“ oder des Namens „Jehovah“ kundthut.

Wie verhält sich aber der Gott der Zukunft, als welchen Jehovah sich in dem „Ich werde sein“ zu erkennen gibt, zu dem Gott der Väter, Abraham, Isaak und Jakob, d. i. dem Gott der Vergangenheit, da doch Jehovah kein anderer sein will, als dieser Gott der Väter (3, 6. 13. 15)? Wäre die Bedeutung jenes „Ehejeh“ eine ferne Zukunft oder gar die Ewigkeit des Jenseits — wie ja Jehovah von vielen als „Ewiger“ verstanden wird —, so würde hier der Zusammenhang mangeln. Da aber Jehovah der Gott der unmittelbaren barmherzigen Hilfe ist, so verknüpft sich die über den Naturlauf erhabene, wunderbare Offenbarung Gottes, wie sie den Erzvätern zu teil geworden ist, aufs engste mit der Erlösung des Volkes aus Ägypten. Ist doch diese That nichts anderes, als die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung (6, 4). Ebenso ist der „El schaddai“ der Erzväter nicht der dem Jenseits und der Ewigkeit angehörige verborgene Gott der Allmacht, sondern der aus dem Jenseits in das Leben seiner Auserwählten mit allmächtiger Hand eingreifende und den Naturlauf durchbrechende barmherzige Gott. Diese wunderbare Hilfe wird ja ganz besonders durch die Geburt Isaaks, des Sohnes der Verheißung und nicht des Fleisches, offenbar, indem der Gott Sems gerade dem Abraham zeigen will, daß Er ein anderer Gott sei, als die Götter Babylons und Ägyptens, d. i. die mit dem Naturlauf oder dem „Fleische“ identische Gottheit des Hamitentums. Sofern nun diese übernatürliche im ganzen Leben

der Patriarchen sich beweisende Hilfe des Gottes der Offenbarung nur der Anfang der Heilsgeschichte ist, welche jetzt durch die Errettung Israels aus Ägypten zu einem vorläufigen Abschluß kommt, liegt die Offenbarung Gottes als des El Schaddai ganz auf der Linie der Offenbarung Gottes als Jehovah. Daher entspricht auch das „Ich will mit Dir sein" oder das „Ehejeh" von 2 Mos. 3, 12. 14 genau der Sache nach jenem „Ich bin mit Dir und behüte Dich" und auch wörtlich dem „Ich will mit Dir sein" in der Geschichte Jakobs (1 Mos. 28, 15; 31, 3), wie es sich in der Geschichte Israels nach Mose fortsetzt (Jos. 1, 5; 3, 7).

Dagegen gilt doch andrerseits, daß die Väter wenn auch den Namen, doch nicht den Inhalt der Jehovah-Offenbarung gekannt haben (2 Mos. 6, 3). Sie haben die Verheißung gehabt, deren Erfüllung jetzt den Kindern Israel durch Mose zu teil wird. Die Fülle des seligen Offenbarungsinhaltes, wie sie der Name „Jehovah" einschließt und wie sie nicht nur die vier Bücher des Pentateuch, sondern die prophetischen und anderen Bücher des Alten Testamentes auslegen, konnte ja nicht von den wenigen Vätern erschöpft werden, sondern bedurfte zu ihrer Entfaltung eines ganzen Volkes und seiner geschichtlichen Entwickelung.

So treten wir endlich an die ebenso wichtige als großartige Stelle 2 Mos. 34, 5 ff. heran, welche befremdlicherweise bei der Erörterung unseres Namens meist übersehen wird. Und doch tritt hier Jehovah selbst als ein Prediger (wörtlich „Ausrufer") dieses seines Namens Jehovah auf und legt dessen Inhalt dar (34, 5; vgl. 33, 19 „ich will alle meine Güte vor Dir hergehen lassen und den Namen Jehovah vor Dir auslegen"). Und zwar geschieht das ohne Rückhalt, weil Jehovahs Erbarmen kein Schein oder Trug ist (33, 19). Nun hat aber Mose Gnade vor Jehovahs Augen gefunden und „Jehovah kennt ihn mit Namen" (33, 17). Weil denn dies Kennen ein Erkennen der Liebe und des Erbarmens ist (vgl. Matth. 7, 23) — nicht ein bloßes Durchschauen der Allwissenheit —, so entspricht dem auch die Offenbarung des Herzens, Gemütes und Willens Gottes. Denn das ist ja eben der von der Elohimoffenbarung wesentlich verschiedene Inhalt der Jehovahoffenbarung. Während in der ersteren Gott trotz der Nähe seines natürlichen Waltens (Apostelg. 17, 27. 28) nach seinem Wesen und Willen ein verhüllter und unerkannter bleibt (17, 23. 30), redet Jehovah mit Mose von Angesicht zu Angesicht und wie ein Mann mit seinem Freunde redet (2 Mos. 33, 11). Dem entspricht eben jenes gegenseitige sich mit Namen kennen. Es ist ein durchaus persönliches Verhältnis, in welchem gegenseitiges Vertrauen herrscht. Während nun freilich der Mensch mit vollem Rechte sein Vertrauen auf Jehovah setzt, welcher „Gott ist und kein Mensch (Hos. 11, 9), barmherzig und gnädig, geduldig und von großer Güte und Treue" (2 Mos. 34, 6), so ist das Be-

fremdliche und Wunderbare, daß Gott solch Verhältnis mit Menschen eingeht, welche nun einmal allesamt „Lügner" sind (Ps. 116, 11; vgl. Röm. 3, 4). Aber gerade nachdem Jehovah am Volke Israel solche Erfahrung im Abfall zum goldenen Kalbe gemacht hatte (2 Mos. 32, 8 ff.), geschieht jene Jehovahoffenbarung an Mose und durch ihn auch an das halsstarrige Volk. Und Jehovah, der wahrhaftige und getreue, geht den Bund mit dem lügnerischen Volke ein, indem Er sich gefallen läßt, gegenüber der Untreue des Volkes an seine Treue erinnert zu werden und in seiner Langmut und Geduld seinen Zorn aufzugeben (32, 11 ff.). Doch hievon wird später noch die Rede sein.

So kommt es nun hier darauf an, daß der unsichtbare Gott dennoch seinem Knechte Moses sichtbar wird, daß der heilige und strafende Gott, vor welchem niemand unschuldig ist und der die Sünde der Väter an den Kindern straft bis ins dritte Glied: dennoch barmherzig und gnädig, langmütig und von großer Güte und Treue ist, Gnade Tausenden bewahrt, Missethat, Übertretung und Sünde vergibt (34, 6. 7). Das ist Jehovah, der Gott der persönlichen Offenbarung, der Gott des Bundes und der Heilsgeschichte. Weil Er wie in jenen Worten, so in den Bundeseinrichtungen des Gottesvolkes eben dieses sein Gemüt und Herz voll Gnade und Treue offenbart hat und immerdar thatsächlich offenbart, so kann nun der Mensch auf Ihn seine volle Zuversicht setzen und Ihm allein vertrauen. Das drückt das Alte Testament in der Weise aus, daß Jehovah „mein, dein, unser, euer Gott" ist; wie es schon das erste Gebot enthält; „Ich bin Jehovah, Dein Gott" (20, 2). Und das wird durch die Thatsache begründet „der Ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause geführt habe".

So ist denn Jehovah der Gott der persönlichen Gemeinschaft und des persönlichen Vertrauens, weil Er der Gott der geschichtlichen Offenbarung ist. In jener Errettung aus Ägypten hat Er die oben genannten Eigenschaften der Gnade und Treue u. s. w. thatsächlich kundgethan. Indem Er aber also den festen Grund schafft, auf dem der Glaube der Frommen ruhen kann, läßt Er es auf die Widersprüche ankommen, die sich damit für den Verstand des natürlichen Menschen ergeben. Ja diese Widersprüche sind das eigentliche Element, in dem der Glaube sich bewegt. Während Elohim die Naturordnung für alle Welt festgestellt hat, läßt Jehovah in den Wundern, welche den Auszug Israels aus Ägypten bewirken, die ganze Naturordnung sich in den Dienst dieses seines Volkes stellen. So wird die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit Elohims stark hervorgehoben in der Rede Salomos bei der Tempelweihe (1 Kön. 8, 27), und unmittelbar verknüpft sich damit die Gebundenheit des als Jehovah sich offenbarenden Gottes an den Tempel (V. 28 ff.), wie vorher an den Berg Horeb oder Sinai (2 Mos. 19, 4; vgl. Richter 5, 4). Derselbe Gott, der über alle Himmel ist, der hat sich gerade an dies Haus gebunden und lässet seinen Namen darin wohnen, damit man ihn anrufe und Er das

Gebet in diesem Namen und an diesem Orte oder auch nur in Richtung auf diesen Ort erhöre (1 Kön. 8, 44. 45). Das ist die Jehovahoffenbarung Gottes. Denn das ists eben, was das arme und an sich verlassene Menschenherz, was der Mensch, der da Fleisch ist, nötig hat, einen Gott, der über alle Himmel ist, ewig, allmächtig, und der zugleich für jenes Wesen, das ohne Ihn Staub und Asche ist, an diesem Orte, in diesem hinschwindenden Augenblick mit vollkommener Gewißheit zu erfassen ist als ein Gott, der da hört, sieht und sich erbarmt. Nur durch solche Gebundenheit an Ort, Zeit und bestimmte geschichtliche Offenbarung ist der Gott Himmels und der Erden der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Moses, Davids und der Gott Israels geworden, d. h. eben Jehovah. In diesem Sinne wird Jehovah 2 Sam. 7, 23. 24 von David gerühmt als der Gott, der einem Volke nachgegangen, um es sich mit Wunderthaten zum Volke zu erlösen und sein Gott zu sein; das habe sonst kein Gott gethan.

Weil denn Jehovah der Gott der geschichtlichen Offenbarung ist, so finden sich die Ausdrücke für solche Offenbarung, wie sie das Alte Testament hat, als da sind: „Wort oder Spruch Jehovahs", „Also spricht Jehovah" „Gebote Jehovahs" und andere, mit seltenen Ausnahmen nur in dieser Verbindung, nicht aber „Wort Gottes u. s. w."; wie schon früher darauf hingewiesen wurde, daß der eigentümlich alttestamentliche, eben jene geschichtliche Offenbarung umfassende Ausdruck „Name" nicht mit „Elohim", sondern mit „Jehovah" verknüpft wird. So ist nun auch Jehovah der Gott der Theophanien und der Antropomorphismen. Es heißt: „Die Augen, die Stimme Jehovahs", selten „die Augen Gottes"; es heißt stets „der Mund Jehovahs"; „die Hand Jehovahs" findet sich sogar in dem elohistischen Psalm 75 (V. 9).[1] So wird Jehovah auch der Gott der Anthropopathismen sein.[2] Doch davon wird noch später zu reden sein.

---

[1]) Vgl. Oehler a. a. O. S. 151.

[2]) In Bezug auf die Etymologie des Namens Jehovah = Jahweh füge ich folgendes hinzu. Nach ziemlich allgemeiner Annahme der Sprachgelehrten wird die ursprüngliche Aussprache des Tetragrammaton, entsprechend den Angaben griechischer Kirchenväter, Ἰαουέ, Ἰαβέ = Jahweh gelautet haben (vgl. dafür die weiter unten genannten Gelehrten an den angeführten Orten). Damit werden wir auf eine Imperfektbildung geführt, wie sie einer großen Zahl hebräischer Personnamen zu Grunde liegt; z. B. Jakob, Isaak u. a. „Der Grundbedeutung des Imperfekts entsprechend bezeichnen die so gebildeten Namen eine Person nach einer an ihr fortwährend sich kundgebenden, sie somit vorzugsweise charakterisierenden Eigenschaft" (Delitzsch in Herzogs Realencyklopädie 2. Aufl. Artikel: Jehovah. S. 305). Auch wenn wir nun nach der gewöhnlichen Auffassung bei der Ableitung von haja (aramäisch: havah) stehen bleiben, so würden wir nicht auf eine abstrakte oder metaphysische Bedeutung „Seiender" oder „Ewiger" hinauskommen, sondern den konkreten Gedanken der geschichtlichen Erscheinung oder der lebendigen Bewegung als den jener Urzeit ent-

Das sind nun alles Züge in dem alttestamentlichen Gottesbilde, welche demselben von altersher und zwar vornehmlich auf dem Standpunkte einer philosophischen Gottesidee, wie sie schon die Griechen gehabt haben, den Vorwurf teils der kindischen Beschränktheit teils des Partikularismus zugezogen

---

sprechenden wie auch mit dem Sprachgebrauch des Gottesnamens übereinstimmenden voraussetzen müssen; ist doch auch der Stamm havah nahe genug dem anderen chavah = „leben" verwandt (vgl. Eva = Chavvah d. i. Mutter der Lebendigen 1 Mos. 3, 20). Jahweh würde der Lebendige sein im Sinne des zum Heil oder Leben sich offenbarenden und darin wahrhaft seienden. Denn für den religiösen Menschen kommt die Gottheit nicht nach ihrem Sein an sich, und möchte es auch ein ewiges sein, sondern nur nach ihrem lebendigen und heilbringenden Sein in Betracht; vgl. das oben über den Begriff „Name" Jehovahs Gesagte. Womit übereinstimmt, was Delitzsch sagt: „Wenn schon das Verbum הוה oder היה als Grundbedeutung die des bewegten Seins, des Geschehens hat, so führt noch mehr die Form des Namens darauf, daß in demselben das Sein Gottes nicht als ein ruhendes, sondern als ein geschichtlich sich darlebendes gefaßt wird. Demnach ist es verfehlt, dem Namen den abstrakten Begriff des ὄντως ὄν unterzulegen; vielmehr heißt Gott so als der, welcher sich in ein geschichtliches Verhältnis zur Menschheit begeben hat" .... (a. a. O.).

Als sehr wahrscheinlich erachte ich aber, daß wir hier eine Imperfektbildung nicht vom Kal, sondern vom Hiphil, d. i. von der kausativen Form des hebräischen Zeitwortes vor uns haben, wie gerade diese Form gleichfalls zahlreiche Personnamen hat hervorgehen lassen; z. B. יָאִיר „er erleuchtet" 4 Mos. 32, 41; Richter 10, 3 = Ἰάειρος Mk. 5, 22; oder der bekannte Name späterer Zeit בָּאִיר d. i. Lichtspender (vgl. Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e rec. Pauli de Lagarde Lipsiae 1874. Corollar. p. 153 et sequ.). Darauf führt nicht nur die grammatische Form des Wortes, sondern vornehmlich die unserem Namen nach obigen Ausführungen zukommende Bedeutung. Denn wenn Delitzsch meint: „Für die wahre Aussprache und grammatische Erklärung des Namens ist auf 2 Mos. 3, 13 zurückzugehen" und daraus entnimmt: „Der welcher ist", weiter nach 2 Mos. 3, 14 „Der welcher ist, der er ist" (A. a. O. S. 502 f.), so glaube ich, daß dort Jehovah selbst weder „Aussprache" noch „grammatische Erklärung" seines Namens lehren will, — sintemalen Israel durchaus nicht dessen benötigt war, noch auch nach jenen Dingen sich erkundigt hatte, so wichtig dieselben auch den Gelehrten früherer und gegenwärtiger Zeiten erscheinen mögen. Damals konnte nur die Frage sein, was Jehovah seinem Volke eben mit und in diesem Namen sei und sein wolle oder als was Er sich ihm in der Gegenwart offenbare und offenbaren werde. Daß das nun etwas ganz anderes ist, als Enthüllung seines metaphysischen Wesens, ist oben weiter ausgeführt worden. Wenn daher Delitzsch auf die Analogie heidnischer Götternamen hingewiesen hat, so sind dieselben gerade geeignet, jene Auffassung zu verdächtigen. Namen wie das persische „ahura" oder indische „asura" = der „Seiende", der „Lebendige" oder gar das spätere „brahman", welches die Gottheit als den Gedanken der Brahmanenphilosophie bezeichnet oder auch das „nuk pû nuk" = „Ich bin ich" ägyptischer Priesterweisheit (vgl. Delitzsch in: Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה; Zeitschr. für die gesamte lutherische Theologie und Kirche. 1877. S. 594; u. a. a. O. S. 506), alle diese Bezeichnungen liegen auf derselben Linie, welche in der Gottesidee der griechischen Philosophie, in dem Begriff des abstrakten Seins, d. i. eben in jenem von Delitzsch oben selbst verworfenen Begriff des ὄντως ὄν endet. Es kommt aber gerade darauf an, zu sehen, daß der Name Jahweh im Gegensatz zu solchen Gedanken, welche sich Menschen über Wesen und Eigenschaften Gottes machen, lediglich auf das ge-

haben. Im Zeitalter des Rationalismus sind diese Vorwürfe von neuem recht lebendig geworden.[1]) Es war die Zeit, in der man sich bemühte, den Gott des Alten und Neuen Testamentes, d. i. den Gott der Offenbarung, und damit den Gott der gewissen Zuversicht: in eine philosophische Gottesidee, d. i. ein Gottesbild allgemein menschlicher Prägung zu verwandeln, ihn damit für Heiden, Türken und Juden annehmbar zu machen, ihm aber andrerseits gerade das zu nehmen, was ihn allein wahrhaft zu Gott macht, nämlich zum lebendigen Gott, zu dem man beten und auf den man trauen kann. Das ist er allein, wenn und in welcher Gestalt er sich offenbart hat, nicht aber als menschliches Gedankending, welches durch seine abstrakte und spirituelle Gestalt nicht aufhört, ein Götze zu sein. Phidias und Platon stehen in dieser Beziehung einander vollkommen gleich. Der olympische Zeus des einen und die

schichtliche Thun, auf die konkreten Offenbarungen des Gottes Israels d. i. des Gottes der Heilsgeschichte hinweisen wolle; wie das Schrader einmal ganz richtig ausdrückt: „wenn der Hebräer Gott bezeichnete als den „Jahve", als den Lebengebenden, so wollte er ihn insonderheit damit auch bezeichnen als den, der das wahre, ewige Leben schafft, der das Heil anbahnt für die Menschheit, als den in der Welt sich offenbarenden, der sündigen Welt in Wort und That erlösend sich mitteilenden, zum Zweck der Erlösung Thaten, Heilsthaten an der Menschheit verrichtenden Gott" (Schenkel, Bibellexikon: Art. Jahve, S. 170). Hierauf wird denn auch Delitzsch, trotzdem er obigen philosophischen Gedanken nicht vollständig den Abschied gibt, durch das Gewicht der Offenbarungsthatsachen des Alten Testamentes hingedrängt, wenn er sagen muß: „Hiemit hängt zusammen, daß Gott als Jehovah der lebendige ist. Als dieser nämlich wird Gott im Alten Testament nicht insofern bezeichnet, als er im allgemeinen der Grund des Entstehens und Bestehens aller Dinge ist, sondern sofern er in geschichtlichen Erweisungen, in Wort- und Thatzeugnissen sich zu erkennen und zu erfahren gibt (vgl. 5 Mos. 5, 28; Jos. 3, 10 u. a.) .... Daher kann es in Israel keinen höheren Schwur geben, als Jehovah lebt (חַי יהוה, niemals חַי אֱלֹהִים)" (a. a. O. S. 505).

Empfängt nun der Name „Jahweh" erst durch die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung seinen wirklichen Inhalt und seine wahre Bedeutung, so erklärt sich daraus auch, daß dieser Name in früheren Zeiten zurücktreten und erst in der großen Offenbarungszeit des Alten Testamentes seine volle Bedeutung gewinnen konnte, um sie dann nicht wieder zu verlieren, sondern immerdar zu bereichern. Durch die Erlösung des Volkes Israel aus Ägypten und die Schöpfung eines Gottesvolkes erweist sich Jahweh als „Erlöser" und „Lebenspender". Dagegen hat er sich den Vätern vorwiegend als den „Verheißenden" kund thun können, für den erst jetzt die Zeit gekommen ist, jene Verheißungen zu erfüllen oder ins Leben zu rufen. Man hat daher keineswegs anzunehmen, daß der Name „Jahweh" erst zur Zeit Mosis überhaupt neu gebildet worden sei, was an sich selbst unwahrscheinlich ist, der Thatsache des Namens der Mutter Mosis widerspricht und auch mit dem Auftreten des Namens „Jahweh" im ersten Buche Mosis nicht stimmen will (vgl. für die letzteren Bemerkungen Paul de Lagarde a. a. O.).

[1]) So nennt Daniel von Cölln jene Ausdrücke: „Jehovah, mein Gott u. s. w." einen „partikularistischen Gebrauch". Biblische Theologie, herausg. von D. Schulz, 1836, Bd. I S. 103.

Gottesidee des anderen tragen Momente der Wahrheit in sich; aber beten kann man zu jenem so wenig wie zu dieser.

Nun verkennen wir andrerseits nicht, daß in der Jehovahoffenbarung Elemente vorhanden sind, welche dieselbe in die Reihe der zeitlich und örtlich beschränkten heidnischen Religionen zu stellen scheinen — man denke doch an das, was der Apostel Paulus im Galaterbrief „Elemente der Welt" nennt —, und daß die Aufgabe vorliegt, im Wesen jener Religion den Unterschied nachzuweisen, wie dieser Unterschied durch die geschichtliche Überwindung des Heidentums sich thatsächlich erwiesen hat. Davon später. Hier machen wir zunächst darauf aufmerksam, daß schon Luther mit prophetischem Scharfblick den Punkt, auf den es ankommt, in dem von ihm aufgestellten mächtigen Gegensatz des Deus absconditus und revelatus, des Deus absolutus oder nudus und vestitus erkannt hat. Wir können Gott nicht fassen und ertragen, geschweige auf Ihn wahrhaft vertrauen und Seiner ganz gewiß sein, wenn Er sich nicht uns offenbart und zu fassen gibt. Das ist ja zuletzt in vollkommener Weise in Christo und im neutestamentlichen Worte der Fall. Aber auch die alttestamentliche Offenbarung als die Verheißung hat eben diese Art und Bedeutung. Sie haben Gott angerufen als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (vgl. Mk. 12, 26), als den Gott, der aus Ägypten gerettet hat, als den, der am Sinai sich kund gethan, der dann im heiligen Zelte, endlich im Tempel zu Jerusalem wohnte, der als seine Boten die Propheten sandte. In dieser geschichtlichen Bestimmtheit und Einkleidung, nenne man es immerhin Beschränktheit, hat Er sich wirklich und unzweifelhaft finden lassen wollen; da ist es nicht bei einem bloßen Suchen stehen geblieben (vgl. Apostelg. 17, 27), sondern da hat ein Anrufen seines Namens stattgefunden, als eines Gottes, der da hilft und vom Tode errettet, sintemal Er in seinem Namen gegenwärtig ist. Denn wohl ist die Natur eine Offenbarung Gottes, aber eine vieldeutige, und die rechte Deutung derselben hat Israel nur gehabt, weil es die Natur vom Standpunkte der Jehovahoffenbarung aus betrachtete, weil Elohim, der Gott der Schöpfung, Jehovah, der Gott Israels, ist.

Mit jenem Gegensatz des Deus absconditus und revelatus hangt eng zusammen die eigentümliche Reihe von Thatsachen, in denen Elohim gewissermaßen der Gott der Versuchung, Jehovah dagegen der Gott der Erlösung und des Heils ist. Es ist schon charakteristisch, daß in dem versucherischen Gespräch Evas mit der Schlange das göttliche Subjekt, auf welches sich die Schlange und das Weib beziehen, nicht Jehovah, sondern Elohim ist, obwohl doch dieses Gespräch einem sogenannten jehovistischen Zusammenhange angehört (1 Mos. 3, 1—5). Die Schlange weiß nichts oder will nichts von Jehovah wissen, obwohl sie hernach von Jehovah ihre Strafe zu hören bekommt (3, 14). Das Weib sollte von Jehovah wissen und das Verbot als ein Verbot Jehovahs

kennen (vgl. 3,5; 2,16 f.); dann würde sie wissen, daß solch Verbot eine Forderung oder Schranke zum Heile sei. Denn Jehovah ist zuletzt der Gott, von dem Paulus sagt: „Daß denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen". Indem Eva nur von Elohim redet und also auf den Sprachgebrauch der Schlange eingeht, tritt sie damit vom Standpunkte der persönlichen Gottesoffenbarung auf den Boden der Naturoffenbarung und hat es nicht mehr mit dem Deus revelatus, sondern absconditus zu thun. Von ihrer Gottheit, d. i. dem „unbekannten Gott" aber haben die Heiden die Theologie der Schlange gelehrt, deren Prinzip: „Die Gottheit ist neidisch" lautet. Das Prinzip der Jehovah-Theologie lautet vielmehr „Geben ist seliger als nehmen" und dies Prinzip empfängt seinen vollen Inhalt Joh. 3,16.

Etwas anders liegt die Sache in dem Berichte von der Versuchung Abrahams. Hier ist es Elohim selbst, der den Abraham versucht (1 Mos. 22,1 ff.); aber es ist Jehovah, der dem Abraham wehrt, seinen Sohn zu schlachten und ihm den Widder als Brandopfer gibt (22,11 ff.). Wieder aber bewährt sich der Unterschied, daß Elohim der verborgene Gott ist, von dem Abraham auch denken konnte, ja mußte, daß derselbe seines Sohnes Leben begehren werde, wie das ja die Kanaaniter und Hamiten überhaupt von ihrer Moloch-Gottheit wähnten. Indem nun Elohim als Jehovah kund wird, zeigt er sich als den Retter und Lebendigmacher, ja als den Gott, der nicht nehmen, sondern geben will, indem Er selbst das Opfer darbietet.[1])

Auch in der großen Hiob-Versuchung beruht das Verständnis der Versuchung und das Prinzip der Lösung des Rätsels auf dem Unterschied der Gottesnamen. Hiob ist von vornherein ein Prophet Jehovahs, als solcher spricht er das große Wort: Jehovah hats gegeben u. s. w. (1,21). Nun aber soll er in die geheimnisvollen Tiefen solchen Prophetentums eingeführt werden; das sind die Tiefen des Leidens des Gerechten. Die Versuchung besteht aber darin, daß Hiob und seine Freunde den Versuch machen, das Rätsel seines Leidens auf dem Boden der Elohim-Offenbarung zu lösen. Denn das ist der Sinn der Thatsache, daß vom dritten Kapitel an, d. i. im Leidenskampfe und in der Versuchung selbst der Jehovah-Name verschwunden ist und nur noch — mit der einzigen Ausnahme von 12,9 — die Namen Elohim oder Eloah oder auch Schaddai d. i. der Allmächtige auftreten. So will nun das Buch Hiob zeigen, daß der Mensch das Rätsel seines Daseins und der damit gegebenen Lebensschicksale auf dem Boden der Elohimoffenbarung zu lösen nicht im stande ist. In dieser Beziehung ähnelt denn unser Gedicht den Tragödien der Naturvölker, welche über jene Offenbarung nicht hinauskönnen. Da treten nun die Zweifel an Gottes Gerechtigkeit auf, der mit Willkür der Menschen

[1]) Vgl. oben Kap. 7.

Los zu verteilen scheint, ja gerade die Gottlosen mit Glück ausstattet und die Frommen mit Unglück schlägt; da scheint es, als ob Gott auch den Unschuldigen verdamme und auf das Recht keine Rücksicht nehme (9, 19 ff.). Da kommen Gedanken, wie der: „Ein Baum hat Hoffnung, wenn er schon abgehauen ist, daß er sich wieder verändere und seine Schößlinge hören nicht auf ..... Aber der Mensch stirbt und ist dahin; er verscheidet, und wo ist er?“ (14, 7. 10). Da kann es bis zum äußersten Pessimismus, bis zur Verfluchung der Geburt kommen (3, 1 ff.; vgl. Jerem. 20, 7—18). Und die Freunde Hiobs, so weise sie sich vorkommen und so voll sie den Mund nehmen, können auch nicht helfen, weil sie eben auf demselben Standpunkte stehen. „Was sie wissen, weiß Hiob auch; wenn sie schwiegen, wären sie weise; sie sind unnütze Ärzte“ (13, 2. 4. 5). Lauft doch ihre ganze Weisheit darauf hinaus, daß sie den Propheten der geheimen Gottlosigkeit beschuldigen und so als schlechte Advokaten Gott mit ihren Lügen verteidigen (13, 7 ff.; vgl. Jes. 53, 4); ist jenes doch auch die Meinung der Welt und des Satan, daß der Fromme schließlich nur ein Egoist sei (2, 5). So zeigt uns das Buch Hiob die Paradoxie, daß die so fromm zu reden und auf dem Vergeltungsstandpunkte Gottes Gerechtigkeit zu verteidigen wissen, die Sünder und Gottlosen sind (42, 7), Hiob dagegen, der im Streite mit Gott liegt und sich gegen Gott vergehet, dennoch der Knecht und Freund, ja Prophet Jehovahs ist (42, 7, 8); denn indem er Gott bestreitet, hält er doch fest an Jehovah (12, 9; 28, 28).

So lehrt uns das Buch Hiob zunächst, daß auf dem Boden der Naturoffenbarung und mit den Mitteln der menschlichen Vernunft die Rätsel der Menschenschicksale nicht gelöst werden können. Hiobs Vergehen war, daß er auf diesem Wege das Rätsel seines Leidens zu lösen versuchte; das heißt, wie er hernach erkennt, „den Ratschluß Gottes mit Unverstand verhüllen“ (38, 2; 42, 3). Elohim, dessen Ehre die Himmel erzählen, dessen Macht, Weisheit und Herrlichkeit die Natur verkündet, ist doch ein schweigsamer und verhüllter Gott, wenn die Not des Lebens über uns hereinbricht. Das Leiden Hiobs ist ein Geheimnis Jehovahs. Seine Lösung beruht allein auf der Thatsache, daß Hiob ein Knecht, ja Prophet Jehovahs ist. Jehovah aber ist im Unterschied von Elohim nicht ein schweigender Gott, sondern der Gott der Offenbarung und der lebendigen Bezeugung in der Weltgeschichte wie im Leben der einzelnen Frommen. Nicht als käme es nun im Buche Hiob auf die theoretische Lösung des Problems, nämlich des Leidens des Gerechten, an. Dies läßt es vielmehr als ein Geheimnis Jehovahs bestehen. Sondern darauf kommt es dem Buche an, daß Hiobs Versuchung und Irrgang in Jehovah endet, d. i. in dem Gotte der Barmherzigkeit und des Heils. Nachdem Hiob in seiner Not sich nicht hat zurechtfinden können — denn Elohim schweigt —, offenbart sich ihm Jehovah, der Erlöser und Retter. Denn nicht die Wort-

offenbarung Jehovahs, sofern dieselbe eine Belehrung enthält, ist die Hauptsache. In dieser Beziehung gilt es nur, den Hiob von seinem Irrwege zurückzubringen, ihm zu zeigen, daß er die Wege Elohims zu meistern nicht im Stande sei. Das Wesen der Jehovahoffenbarung besteht vielmehr darin, daß Jehovah sich des Hiob wieder annimmt und ihm durch Werk und Wort kund thut, daß Hiob sein Knecht und Freund, sein Prophet sei (42, 7. 8). Das war er von vorn herein (1, 1. 8. 21; 2, 3). Das wird nun nicht blos von Neuem festgestellt, sondern dadurch ins Licht gesetzt, daß Hiob nun auch priesterlichen Dienst thun, und seine sündebeschwerten Freunde mittlerisch mit Jehovah versöhnen soll. Denn nur um seinetwillen vergibt ihnen Jehovah ihre Sünde, welche eben darin besteht, daß sie einen Propheten Gottes zum Sünder und Gottlosen gemacht haben (42, 7 ff.).

So führt uns die ganze Betrachtung darauf hin, daß das Leiden Hiobs, des Gerechten, ein Geheimnis und Privileg seines Prophetenberufs sei. Noblesse oblige. Will er ein Prophet und Priester Jehovahs sein (1, 5; 42, 8), so muß er auch lernen, was das heißt: Opfer Jehovahs werden. Man sieht, Hiob, „der Knecht Jehovahs", — in 42, 7. 8 wird er viermal so genannt —, ist dem „Knecht Jehovahs", von dem Jes. 53 redet, nahe verwandt, und Jes. 53 steht nicht so isoliert und unbegreiflich im Alten Testament, wie es uns Manche glauben machen wollen.

Hiemit ist aber nicht das letzte Wort gesprochen. Vielmehr sind wir nur hinsichtlich unserer Frage an die letzte Quelle verwiesen. Das Geheimnis des Leidens Hiobs ist ein Geheimnis Jehovahs, das will sagen, des Wesens und Willens Jehovahs. Wenn Jehovahs Knechte und Propheten um dieses ihres hohen Standes und Berufes Willen leiden müssen, ragt dann nicht das Leiden auch in Jehovah, den Gott der Propheten, hinein (vgl. Hiob 2, 3)? Wies uns nicht gleichfalls darauf hin die Thatsache, daß Jehovah der Gott der Anthropopathismen sei? Berühren wir aber damit nicht gerade die schreiendsten Widersprüche des alttestamentlichen Gottesbegriffs, der auf der einen Seite — man vergleiche den Schöpfer der Welt mit den Göttern der Heiden — die vollkommene Erhabenheit über alles Kreatürliche in sich schließt, und doch andrerseits — als der Gott der Heilsgeschichte — in Wohl und Weh seiner Erlösten verflochten erscheint? Widerspricht nicht dem ganzen Gebiete der Anthropopathismen am schärfsten gerade derjenige Gottesname des Alten Testamentes, der allein innerhalb desselben an Bedeutung — freilich auch an Schwierigkeit — mit dem Jehovah-Namen sich messen kann, der Name „Ha-Kadosch", d. i. der Heilige? Aber damit treten wir ja an die Untersuchung eines neuen Problems heran, ohne noch die Untersuchung über den Jehovah-Namen zu Ende geführt zu haben! In der That können wir die letzten und wichtigsten Fragen des Jehovah-Problems nicht beantworten, ohne dem Namen

„Ha-Kadosch" gerecht geworden zu sein. Indem wir von dem einen Namen zum anderen übergehen, verlassen wir doch jenen nicht, sondern suchen gerade in sein innerstes Wesen einzudringen.

3.

Der Begriff der Heiligkeit Gottes tritt sogleich an der Stelle, an welcher der Jehovah-Name zuerst geschichtlich eingeführt wird, mit diesem Namen in nächste Beziehung; und zwar nicht blos in später Reflexion, wie man bei 2 Mos. 3, 5 denken könnte, sondern auch in dem gewiß sehr alten Liede 2 Mos. 15. 11. 13. An beiden Stellen aber tritt uns gleichermaßen die göttliche Erhabenheit, Macht, Herrlichkeit, ja Furchtbarkeit im allerinnigsten Zusammenhange mit der göttlichen Barmherzigkeit und Herablassung entgegen. Dort ist es der Gott, vor dem Moses sein Antlitz verhüllt in Furcht, durch seinen Anblick zu sterben, und doch zugleich der Gott, der aus Erbarmen mit der Not des elenden Volkes sich offenbart (2, 23 ff.; 3, 6 ff.). Hier ist Jehovah der große Kriegsheld, der das Heer der Ägypter mit Wundermacht vernichtet hat, dem darum niemand unter den Göttern gleich ist, herrlich in Heiligkeit, schrecklich an Ruhm, wunderthätig. Und all diese Macht und Herrlichkeit steht in Diensten seiner Gnade und Barmherzigkeit, mit der Er Israels sich annahm (15, 3. 11 ff.).

Was hier ausgeführt ist, tritt als Inhalt des Namens Jehovah auf. Die Eigenschaft der Heiligkeit erscheint als Ingrediens jenes Inhaltes und zwar auf Seiten der göttlichen Erhabenheit und Unvergleichlichkeit. So ist es zunächst durchaus begründet, wenn eine große Zahl von Forschern im Begriff der Heiligkeit Gottes eben jene Erhabenheit Gottes über alles Kreatürliche gefunden haben, aus welcher sich dann die engere vulgäre Auffassung der Heiligkeit als sittlicher Vollkommenheit von selbst ergibt (1 Sam. 6, 20; Jes. 6, 1 ff.).

In dieser Richtung liegt der bedeutsame, besonders im Levitikus ausgeprägte, aber offenbar uralte Gegensatz Jehovahs, des Gottes Israels, zu den Göttern Ägyptens und Kanaans, d. i. der gesamten hamitischen Völker. Die hamitische Religion hat die Gottheit im umfassendsten Sinne als Naturgottheit aufgefaßt, sofern sie mit derselben den Lebensprozeß des Geschöpfes in Zeugung und Tod vermischte. Daher entspricht dem geschlechtlichen Dualismus solcher Gottheiten wie Osiris und Isis, Baal und Baaltis der Tod, der über Osiris oder Baal-Adonis kommt. Von diesem materialistischen Heidentum der Hamiten unterscheidet sich der Idealismus der Indogermanen, welcher z. B. in den Hellenen trotz Herübernahme hamitischer Religionsideen „die seligen unsterblichen Götter" festhielt.[1]) Aufs schärfste widerspricht nun das heilige Wesen

[1]) Vgl. in dieser Beziehung meine Schrift „Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung", Gütersloh, 1875.

Jehovahs allem, was mit dem Tode der Kreatur, als dem natürlichen Ausgange des Lebens derselben gegeben ist. Dieser Gegensatz äußert sich vorwiegend in den gesetzlichen Bestimmungen über die Verunreinigung des Volkes und seiner Priester, welche allesamt die Heiligkeit ihres Gottes an sich darstellen sollen. Man wird aber den Tod als das Prinzip anzusehen haben, welches die verschiedenen Gebiete der gesetzlichen Unreinigkeit zusammenfaßt und beherrscht (schon 2 Mos. 22, 31; dann 4 Mos. 19; 3 Mos. 11, 44 f.).[1]) Weiter gehört hieher die Verstümmelung des Leibes und des Lebens. Des Osiris Leib war zerstückelt worden. Priester hamitischer Gottheiten pflegten sich zu verstümmeln. All dergleichen widerspricht der Heiligkeit Jehovahs (3 Mos. 21). Daher nicht einmal die Steine seines Altares durch ein Messer versehrt werden durften (2 Mos. 20, 25).

Hiemit stimmt überein, was über die Etymologie des Wortes gesagt werden kann. Es ist der Begriff der Absonderung und Trennung von dem gemeinen Gebrauch und Verbrauch, wie auch Verderben der Dinge, welcher in dem Worte „Kadosch" wurzelhaft begründet zu sein scheint. Daher ist denn auch der logische Gegensatz von „heilig" nicht etwa „unrein", so nahe verwandt auch die Begriffe „rein" und „heilig" sind, sondern „gemein" oder „profan" (Amos 2, 7; 3 Mos. 10, 10). Die Reinheit ist eine Eigenschaft, welche an dem Gegenstand vorausgesetzt wird, welcher für Gott abgesondert oder ihm geweiht und also geheiligt wird. Dagegen liegt dem Begriff des vom gemeinen Verbrauch abgesonderten der entsprechende positive Gedanke des Neuen, Frischen und Unversehrten nahe („chadasch"; vgl. Mk. 11, 2).

So könnte man in der Heiligkeit Gottes sein über die Vergänglichkeit des kreatürlichen Wesens erhabenes Sein (vgl. Röm. 1, 22) oder die göttliche Lebensvollkommenheit finden. Doch würde dann Heiligkeit und Lebendigkeit Gottes wesentlich zusammenfallen. Wiederum würden wir der Bedeutung und dem Umfange des Begriffs, wie sich dieselben schon im Pentateuch darstellen, bei weitem nicht gerecht werden. Wie würde sich denn, wenn die Heiligkeit Gottes auf seiner Lebendigkeit beruhte, das Wohlgefallen des heiligen Gottes am Opfertode erklären? Kann Ihm doch Volk und Priesterschaft, Altar und Heiligtum nur durch Opferblut geheiligt werden (2 Mos. 24, 8; 3 Mos. 8). Sicherlich ist die Frage nach dem Wesen der Heiligkeit nicht mit dem Worte „Lebensvollkommenheit" beantwortet, da hier alles auf Inhalt und Wesen eben dieses Begriffs ankommt.

Die Integrität göttlichen Wesens und Lebens und darum auch des Volkes Gottes (vgl. 5 Mos. 18, 13; Matth. 5, 48) beschränkt sich auch im Gesetze Mosis keineswegs auf das Naturgebiet, sondern umfaßt das religiöse und moralische

[1]) Vgl. oben in Kap. 7.

Leben. In 3 Mos. 20, 3. 7. 8. 26 wird Molochdienst, Verachtung der Eltern, Ehebruch, Blutschande und andere Greuel der Art — wie sie zum Teil die hamitische Religion begünstigte — und endlich auch die Verunreinigung durch unreine Speise unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Heiligkeit verworfen. Wenn dagegen in 3 Mos. 18 vorwiegend jene geschlechtlichen Greuel der Hamiten unter dem Gesichtspunkte des Wortes: „Ich bin Jehovah, euer Gott" (18, 2. 30) verboten werden — nur das Verbot des Molochdienstes 18, 21 setzt den Begriff der Heiligkeit voraus —, so zeigt doch schon der Gedanke, daß die Kanaaniter das von Gott seinem Volke verheißene und insofern geheiligte Land durch jene Greuel verunreinigt haben (18, 24 ff.), die nächste Verwandtschaft mit jenem Begriff. Im übrigen gilt eben, daß es die Heiligkeit als Eigenschaft Jehovahs ist, welche jene Dinge als Verkehrungen göttlicher Lebensordnungen verbietet. Das zeigt deutlich 3 Mos. 19, 2 ff. Denn hier wird aus dem Wesen Jehovahs die Heiligkeit besonders hervorgehoben (V. 2), um dann religiöse und ethische Vorschriften, wie auch solche, die sich auf das Naturgebiet beziehen, unter diesen Gesichtspunkt zu stellen. Dieselben Verbote und Gebote nun, die dem großen Worte unterstellt werden: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, Jehovah, euer Gott", können hernach kurz begründet werden mit dem Worte: „Ich bin Jehovah". Hier erheben sich nun die Forderungen der Heiligkeit Jehovahs bis zu dem großen Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", ein Gebot, das durch die Forderung der Barmherzigkeit gegen Arme, Taube, Blinde beleuchtet, ja durch die Forderung der Liebe zu dem Fremdling noch erweitert wird (19, 18. 10. 13. 14. 33. 34).

Wir müssen an diesem letzten Punkte ein wenig innehalten. Das Gebot der Barmherzigkeit gegen die Fremdlinge in Israel lesen wir mit derselben bedeutsamen Motivierung an fünf Stellen im Pentateuch: 2 Mos. 22, 21; 23, 9; 3 Mos. 19, 33. 34; 5 Mos. 10, 19; 24, 17. 18; vgl. 27, 19. Immer nämlich wird darauf verwiesen, daß Israel auch ein Fremdling in Ägypten gewesen sei. Wir werden nun wohl nicht irren, wenn wir die Hervorhebung dieses Gebotes darin begründet finden, daß dasselbe auf dem Standpunkte jener alten Zeit, welche im fremden Volksgenossen den Feind zu erblicken gewohnt war, gewissermaßen als der Gipfel der Menschenliebe anzusehen ist, — ähnlich wie im Neuen Testamente dieser Gipfel durch das Gebot der Feindesliebe bezeichnet wird. Andrerseits ist dieses Gebot in keiner Weise von den übrigen Forderungen der Barmherzigkeit zu trennen. Wie der Fremdling in seiner Art verlassen ist, so in ihrer Art Witwen und Waisen oder Arme. Gegen sie alle nun wird Barmherzigkeit gefordert schon im Bundesbuch, jenem anerkannt ältesten Stücke des Exodus (2 Mos. 22, 21 ff.; 23, 3 ff.). Sehr wichtig nun aber ist für uns die Motivierung dieser Forderung. Nicht nur das Gebot

der Barmherzigkeit gegen Fremde nämlich wird in jener Weise an die Thatsache der Knechtung Israels in Ägypten und die Erlösung durch Jehovah geknüpft, sondern dies gilt von der Barmherzigkeit gegen Notleidende überhaupt. Das Schreien der Witwen und Waisen oder des Armen (22, 23. 27) entspricht dem Schreien der Kinder Israel in ihrer damaligen Not (2, 23; 3, 7. 9). Und weil Jehovah aus Gnade und Barmherzigkeit der letzteren sich angenommen hat (vgl. 34, 6), so erhört er aus demselben Grunde auch jene (22, 27). Hier liegt der tiefe Zusammenhang der sogenannten ersten und zweiten Tafel des Dekalogs. Die Basis desselben ist die Errettung Israels durch Jehovah aus dem Diensthause; auf ihr erbaut sich Gegenliebe zu Jehovah und Liebe zu dem Nächsten (5 Mos. 6, 5; 3 Mos. 19, 18); und erst in diesem Zusammenhange versteht man ganz, wie Jesus die beiden Gebote mit den Worten: „das zweite ist ihm gleich" verknüpfen konnte (Matth. 22, 39).

Das ist also der Inhalt jener immer wiederkehrenden Begründung der Barmherzigkeit und Nächstenliebe in 3 Mos. 19, 10. 12. 14. 16. 18. 32. 34. 36: „denn Ich bin Jehovah", wie es V. 36 ausgeführt wird: „euer Gott, der Ich euch aus Ägyptenland geführt habe". Und so fügen wir zunächst unserer vorausgehenden Ausführung über den Namen „Jehovah" diese wichtige Ergänzung hinzu, daß die Jehovahoffenbarung nicht bloß die Quelle wahren Gottvertrauens, sondern auch echter Barmherzigkeit und Nächstenliebe ist. Denn es gebührt sich für die, welche Barmherzigkeit von Jehovah erfahren haben, wiederum Barmherzigkeit zu üben (vgl. Matth. 18, 23 ff.).

Der zuletzt besprochene Zusammenhang gibt uns aber auch das Recht, was hier von Jehovah ausgesagt ist, auf diejenige Art und Beschaffenheit in Jehovah zurückzuführen, vermöge deren Er der Heilige ist (3 Mos. 19, 2 ff.). Und zwar nehmen wir an, daß die ältere Zeit, welche noch einen engeren Begriff der Heiligkeit hatte (vgl. 2 Mos. 22, 30; 19, 6. 22. 23), von Jehovah überhaupt ableitete, was später auf Jehovahs Heiligkeit im umfassenderen Sinne zurückgeführt ward. Daher findet sich jenes im Bundesbuch, wie oben ausgeführt wurde, und in den einzelnen Sätzen von 3 Mos. 19, die wir einer früheren Zeit zuschreiben, als das das ganze Kapitel beherrschende Wort: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig u. s. w." (19, 2).

So ergibt sich zunächst, daß die Eigenschaft der Heiligkeit an unserer Stelle bereits eine solche Erweiterung erfahren hat, daß jenes umfassende Gebiet der Nächstenliebe von ihr abgeleitet oder ihr wenigstens untergeordnet werden kann.

Was ist nun die Ursache, welche in der Entwickelung des religiösen Geistes Israels dazu nötigte, aus der Mannigfaltigkeit des Wesens Jehovahs gerade diese Eigenschaft so besonders häufig herauszunehmen und zu verselbständigen, daß sie schließlich zu einem neuen Namen Jehovahs wurde?

Mit der Jehovahoffenbarung ist für das natürliche Menschenherz auf dem Boden dieser Offenbarung die Möglichkeit des Mißbrauches der göttlichen Barmherzigkeit gegeben. Hat sich doch Gott als Jehovah zum Gotte dieses bestimmten Volkes gemacht, indem Er in einen Bund mit ihm getreten ist. Im Sinne Jehovahs nun und in Wahrheit besteht das Wesen dieses Bundes eben in jener Barmherzigkeitsoffenbarung, durch welche Er das Volk aus dem natürlichen Zustande der Sünde und des Weltübels herausnimmt, Sich zueignet und dadurch in den Stand setzt, ein neues Leben, ein Leben im Geiste und Sinne Jehovahs zu führen. Das ist die Bedeutung des Dekalogs, wie oben schon angedeutet worden. Dem hat Israel nach dem Geiste nachgetrachtet. Israel nach dem Fleisch aber hat je und je diesen Bund im egoistischen Sinne des natürlichen Menschenherzens aufgefaßt. Es hat sich seine Erhöhung als Volk Jehovahs gefallen lassen, seines Landes, seines Reiches, wie es David begründet, seines Tempels, wie ihn Salomo gebaut hatte, sich erfreut, seines Gottesdienstes und seiner Gotteserkenntnis anderen Völkern gegenüber sich gerühmt. Den Bund mit Jehovah aber hat es immer im Sinne eines Kontraktes zu verstehen die Neigung gehabt, auf Grund dessen zuerst Israel seinen Dienst Jehovah leistet, damit dann Jehovah mit entsprechendem Lohne erwidere.

Das ist die Sinnesrichtung Israels, welche im Pharisäismus endet. Ihre Wurzeln aber gehen sehr weit zurück. Jesaia und Jeremia haben gegen sie gepredigt. „Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht Jehovah. Ich bin satt der Brandopfer u. s. w. . . . und ob ihr schon viel betet, höre ich euch doch nicht", heißt es Jes. 1, 11 ff. Und warum spricht Jehovah also? Weil „dies Volk mich mit seinen Lippen ehrt, während doch sein Herz fern von mir ist" (1, 2 ff.; 29, 13; vgl. Matth. 15, 8). Aus dieser Ferne des Herzens von Jehovah folgt dann auch, was an der ersteren Stelle als der Grund hinzugefügt wird, weswegen Jehovah das Ausbreiten ihrer Hände im Gebet nicht sehen mag, weil nämlich ihre Hände voll Blut sind und weil sie Waisen und Witwen nicht zu ihrem Rechte verhelfen. Weil sie Jehovah, den Erretter seines Volkes, nicht im Herzen haben, darum ist auch keine Nächstenliebe in ihnen; darum vermögen sie einerseits auf den Tempel Jehovahs sich zu berufen und andrerseits dem Baal zu räuchern (Jerem. 7, 2 ff.).

Mit solcher Sinnesrichtung fallen die Kinder Israel von dem hohen Stande der Kinder Jehovahs (Jes. 1, 2 ff.) auf der Heiden Standpunkt, welche ihre Götter für käuflich durch Opfer halten, ziehen sie Jehovah herab ins Fleisch und machen Ihn einem sündigen Menschen gleich (vgl. Micha 6, 6. 7). Das ist die pharisäische Verzerrung der Jehovahoffenbarung und Jehovahreligion, durch welche das, was Gottes Gnadengabe an die Menschen und Selbsterniedrigung ist, zu einer Gabe des Menschen an Gott und zu einem Dienst gemacht wird, dessen die Gottheit bedürfte. Solcher Gesinnung gegenüber muß

nun die Offenbarung der Heiligkeit Jehovahs stattfinden und gewissermaßen als Ergänzung oder nähere Bestimmung der Jehovahoffenbarung hinzutreten. Daher wird man in der That die Vision Jes. 6 in diesem Sinne der Jehovaherscheinung auf dem Horeb (2 Mos. 3; vgl. 34) nebenordnen dürfen. Derselbe Jehovah, der dort der elenden Kinder Jakobs sich annimmt und sie zu seinem Volke macht, derselbe schickt sich hier an, dies sein Volk als solches zu vernichten, den Tempel samt seinem Gottesdienst zu zerstören. Denn Jehovah kann sich den Dienst in solchem Sinne nicht gefallen lassen, als bedürfte er jener Gaben: ist Er doch als Jehovah Zebaoth, der über alle Himmel ist, dreimal heilig, und ist doch die ganze Erde seiner Ehre voll (Jes. 6, 3; vgl. Ps. 50). Die da in jenem Sinn Seinen Gottesdienst betreiben, Ihm opfern und zu Ihm beten, die machen Ihn zu einem bedürftigen und eigensüchtigen Wesen, wie die Götter der Heiden sind; denn sie schaffen sich Jehovah als sündige Menschen nach ihrem eigenen Bilde um, während sie als Kinder Jehovahs (Jes. 1, 2. 4) Seinem Bilde immer ähnlicher werden sollten (vgl. Matth. 5, 45. 48). Solcher Verzerrung des Wesens Jehovahs gegenüber vollzieht sich nun die Offenbarung gerade derjenigen Eigenschaft, die Israel so übel verkannt hat. Es ist die Himmel und Erde überragende Herrscherhoheit des Jehovah der Heerscharen und die ihr inneres Wesen bildende Heiligkeit. Da handelt es sich nun bezüglich dieser letzteren um einen Widerspruch. Sofern Jehovah der Heilige ist, ist er in dem Sinne und Maße erhaben über alle Kreatur, daß Ihn kein geschaffenes Auge sehen kann. Daher bedecken die Seraphen selbst ihre Augen. Denn auch sie als himmlische Wesen sind im Verhältnis zu dem „Heiligen" nicht vollkommen mangellos (Hiob 4, 18; 15, 15), wie sie denn gleichfalls ihre Füße, d. i. ihre kreatürliche Unvollkommenheit bedecken. Daher fürchtet auch der Prophet über dem Anblick des Heiligen sterben zu müssen. Denn er ist nicht nur ein Geschöpf, wie die Seraphen, und daher unvollkommen, sondern er ist auch ein sündiger Mensch und wohnt unter einem sündigen Volke. Er bezeichnet aber seine Sündhaftigkeit nach demjenigen Gliede seines Leibes, durch welches die Sünde als Inhalt des Herzens am häufigsten offenbar wird (vgl. Matth. 15, 18 f.). Wie nun hebt sich jener Widerspruch? Dadurch, daß der Gott, welchen Jesaia schaut, nicht bloß der Heilige ist, sondern Jehovah, der Gott der Gnadenoffenbarung an Israel. Denn der Heilige und der Allherrscher, von dessen Herrlichkeit die ganze Erde voll ist und dessen Wink auch die himmlischen Heerscharen befehligt, offenbart sich dem Propheten im himmlischen Tempel, dem Urbilde des Tempels zu Jerusalem. Daß aber der Himmelstempel nicht nur der Aufenthalt des Heiligen und Allherrschers ist, sondern Jehovahs, des Gottes der Heilsoffenbarung, zeigt sich deutlich am Vorhandensein des Altars. Unter demselben wird man sich weder, wie Vitringa meint, den Brandopferaltar, noch, wie

Delitzsch meint, dem Räucheraltar vorzustellen haben, sondern den Alles umfassenden Himmelsaltar. So ist es nun das Feuer der Heilsgnade Jehovahs, welche die Opfer der irdischen Altäre eingerichtet hat, das dem Propheten die Sünde von den Lippen wegbrennt, wie auf Erden das Blut des Passahlammes oder des Bundesopfers die Sünde Israels bedeckt.[1])

Sofern nun Israel als Volk und Ganzes in dem Jehovah, dem es opfert und zu dem es betet (Jes. 1, 11 ff.), schlechterdings nicht den Heiligen anerkennt, sondern Ihn durch seinen Lebenswandel verunehrt und entheiligt, trotzdem Jehovah im Gesetz seine Heiligkeit kund gethan hat und nun Früchte seines Weinbergs erwartet (5, 1 ff.), — so kann Jehovah nicht anders, als durch Gericht und Vernichtung seine Heiligkeit zur Anerkennung bringen (5, 13 ff.). Denn wenn die Barmherzigkeit Jehovahs, welche Israel errettet hat, nicht wiederum Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Wandel Israels zuwegebringt (5, 7; vgl. oben über den Dekalog), so hat Israel kein Recht, als Volk Gottes auf Erden zu sein; dann ist das Salz dumm geworden. In diesem Sinne ist denn auch das Verstockungsgericht zu verstehen, zu dem der Prophet berufen wird. Das so beschaffene Volk kann nicht geheilt werden, auch wenn es betet (1, 15), es kann nicht erhalten werden, auch wenn es äußerlich von seinen bösen Wegen umkehrte. Denn nicht daß Israel mit Sünden, ja mit Blutschulden beschwert ist, hindert seine Heilung; ist doch Jehovah, der Gott der Sündenvergebung, im stande, Israels Sünde schneeweiß zu machen, auch wenn sie blutrot ist (1, 15). Vielmehr daß Israel in Jehovah den Heiligen, der unter einem gottlosen Volke nicht wohnen kann, nicht anerkennen und damit seine Sünde nicht erkennen will, das fordert die Offenbarung des Heiligen im Gericht heraus; wie denn Jesus den Pharisäern seiner Zeit solches Gericht ankündigt (Joh. 9, 41; vgl. Matth. 23, besonders V. 32 ff.). Daher hat Jesaia neben den Namen Jehovah den Namen „der Heilige Israels" stellen müssen (1, 4; 5, 19. 24; 10, 17; 30, 11 ff.; 37, 23). Israel kann nicht Jehovahs Volk sein, wenn es nicht in Jehovah den „Heiligen" anerkennt, wie Ihn Jesaia besonders in den Bußpredigten Kap. 1. 3. 5 zur Darstellung gebracht hat.

Wer aber in Jehovah den „Heiligen" erkennt und in solcher Erkenntnis seine eigene Sünde (vgl. 6, 5), der wird nicht etwa dem Gerichte dieses Heiligen verfallen (5, 16), sondern an dem wird sich Jehovah als der Gott der Vergebung der Sünden offenbaren, d. i. als den Bundesgott, der in Israel seinen Tempel und Altar hat und von dieser Stätte aus Sünde vergibt (6, 6. 7; 1, 18). Wäre es anders, so könnte der „Heilige" nicht der „Heilige Israels" ge-

[1]) Hiemit vergleiche man, was selbst ein Graf Baudissin sagt: „Die älteren Propheten bis auf Ezechiel legten überhaupt auf den Kultus keinen Wert." Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II, 1878, S. 126.

nannt werden; vielmehr muß Israel als Volk Jehovahs, als seine Stiftung im Einklange mit der Heiligkeit Jehovahs stehen. Darum kann denn nun auch der Name „Heiliger Israels" neben den Namen Jehovahs treten im Sinne des Erlösers von Sünde und Übel, und zwar nicht nur bei dem zweiten, sondern auch schon bei dem ersten Jesaia (10,17; 12,6; 17,7; 29,19). Deuterojesaia aber stellt zusammen „Jehovah, Dein Erlöser, Dein Helfer und der Heilige Israels" (41,14; 43,3.14 ff.; 47,4; 48,17 u. s. w.). Hier hat nun nicht etwa der Begriff „heilig" seinen Inhalt gewechselt, oder, wie Menken meinte, von vornherein einen anderen Inhalt gehabt, nämlich den der Gnade und Herablassung, sondern hier tritt uns nur die Verknüpfung zweier entgegengesetzter Begriffe entgegen, welche für das Wesen Jehovahs gerade charakteristisch ist. Das ist die Coincidentia oppositorum, welche von vornherein in der Offenbarung Jehovahs gegeben ist, die aber eben in den beiden Teilen des Buches Jesaia, und ganz besonders in dem letzteren in eigentümlicher und neuer Weise hervortritt. Gerade in dieser Verknüpfung der mächtigsten Gegensätze liegt das Wesen Jehovahs, und es wird verzerrt, wenn der eine Teil über dem anderen vernachlässigt wird.

Der Name „Heiliger Israels" ist die Offenbarung der Coincidentia oppositorum, die im Namen Jehovah verborgen liegt; wie das schon zu Jes. 6 ausgeführt ward. Es ist gerade der Deuterojesaia, der uns das noch deutlicher zeigen wird. Nehmen wir Jes. 57,15. Nachdem der Prophet den Abfall des Volkes geschildert und die Strafe desselben angedeutet hat, fordert er die Frommen und die sich bekehren auf, Jehovah zu vertrauen, um sein Land und seinen heiligen Berg zu besitzen und den Frieden zu gewinnen, der den Gottlosen versagt ist (57,11—14; vgl. V. 19—21). Solches Evangelium aber beruht auf V. 15: „Denn also spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnet und dessen Name Heiliger ist: in der Höhe und im Heiligen wohne ich und bei den Zerschlagenen und Elenden am Geist, um zu beleben den Geist der Elenden und das Herz der Zerschlagenen". Das ist das Geheimnis des Wesens Jehovahs, daß Er hoch und erhaben ist über alles, ewiglich thronend, und daß, weil seine Höhe und Erhabenheit die wahre, vollkommene und göttliche ist, dieselbe seiner Herablassung und Erniedrigung zu den Elenden nicht nur nicht widerspricht, sondern vielmehr immer mit derselben verbunden ist. Wie Luther es einmal schön ausdrückt: „Gottes Art ist, daß er herunterssehe: Er kann nicht über sich sehen, denn er hat nichts über ihm. Kann auch nichts neben sich sehen, denn er hat niemand, der ihm gleich. Darum siehet er allein unter sich. Derohalben, je tiefer du bist und je geringer du bist, je heller Gottes Augen auf dich sehen".[1]) Der gewaltigste Abstand aber von

[1]) Erl. Ausg. 15, 408.

Gott und die tiefste Erniedrigung unter denselben liegt in jenem: „ich bin unreiner Lippen u. s. w." gegenüber dem dreimal Heiligen. Diese Coincidentia oppositorum möchte überhaupt keine alttestamentliche Schrift so mächtig und ergreifend durchführen — und dadurch nähert sie sich in besonderer Weise dem Neuen Testamente — als der Deuterojesaia. Z. B. 55, 6 ff.; hier wird die Einladung zur Umkehr der Sünder, zum Suchen Jehovahs und seines Erbarmens (V. 6. 7) begründet durch die Erhabenheit der Gedanken Jehovahs über der Menschen Gedanken (V. 8. 9). Oder man nehme das Trostwort, mit welchem der Prophet der Tochter Zion im Exil als der Unfruchtbaren und Witwe die Erlösung aus ihrer Not und Schande ankündigt: „Dein Gemahl ist dein Schöpfer, Jehovah Zebaoth ist sein Name; und dein Erlöser ist der Heilige Israels, der der ganzen Erde Gott genannt wird." Hier ist das Wunderbare, daß der Schöpfer Israels, der auch der ganzen Erde Schöpfer und Gott ist, doch zugleich Israels Gatte und Erlöser ist. Das beruht eben auf dem Geheimnis des Wesens Gottes, das seine besondere Enthüllung in den Namen „Jehovah Zebaoth" und „der Heilige Israels" findet. Denn Jehovah, der Gott und Erlöser Israels, ist doch zugleich der Gott und Schöpfer der himmlischen Heerscharen, also aller Himmel Gott; und der „Heilige", d. i. der über Erde und Himmel Erhabene, vornehmlich aber von aller Unreinheit und Sünde Entfernte ist dennoch zugleich Israels Gott, ja Ehegemahl. So kann Jehovah 40, 25 fragen: „Wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich sei, spricht der Heilige"; aber aus dieser unvergleichlichen Erhabenheit Jehovahs folgt für Israel nur, daß „die auf Jehovah harren, neue Kraft kriegen, daß sie auffliegen wie Adler" (V. 29. 31). — Dem entspricht ganz der Psalm 102, das Gebet des Elenden. Der Psalm schildert zuerst die Not des Beters, dessen Tage wie der Rauch vergangen sind und der einsam geworden wie ein Vogel auf dem Dache. Solchem hinschwindenden Dasein nun stellt er Jehovah gegenüber, der ewiglich bleibet und dessen Jahre kein Ende nehmen, wenn auch die Himmel, seiner Hände Werk, veralten wie ein Gewand. Bis hieher vermöchte vielleicht Einer auf dem Boden der Naturoffenbarung zu folgen. Die Jehovah-Offenbarung aber besteht darin, daß der Beter zur Überlieferung an künftige Geschlechter sagen kann: „Jehovah schauet von seiner heiligen Höhe, Jehovah siehet vom Himmel auf die Erde, zu hören das Seufzen des Gefangenen, zu lösen die Kinder des Todes; auf daß man erzähle in Zion den Namen Jehovahs und sein Lob zu Jerusalem" (V. 20 ff.). Denn während die Naturoffenbarung dem Menschen nur den Gegensatz des ewigen Gottes und des hinschwindenden Menschen zum Bewußtsein bringt (vgl. Röm. 1, 20. 23), gehört es zum Wesen der Jehovah-Offenbarung, daß Gott von seiner heiligen Höhe sich herabneigt zu dem Elenden, der Ihn anruft. Wir werden aber sagen dürfen, daß diese Erkenntnis gerade dadurch

der Jehovahoffenbarung eigen sei, sofern diese den Abstand Gottes von allem Irdischen und Menschlichen bis zu jener heiligen Höhe und Erhabenheit steigert. Jene Gedanken Jehovahs, welche himmelhoch sich über der Menschen Gedanken erheben (Jes. 55, 8 f.), haben diese Art eben in ihrem Gegensatz zu menschlicher Eigensucht und menschlichem Hochmut.

Wie schon der Prophet Hosea in einer bekannten Stelle einen ähnlichen Gegensatz Jehovahs zum Menschen bezüglich des Zornes also darstellt: „Ich will nicht vollstrecken meines Zornes Glut, will nicht mich wenden, Ephraim zu verderben; denn Gott (El) bin ich und nicht Mensch, in Deiner Mitte heilig" (11, 8 f.). Daher darf Jehovahs Zorn nicht nach der Menschen Zürnen beurteilt werden. Er ist ebenso fern dem Egoismus und der Leidenschaft, wie der Kurzsichtigkeit und Unüberlegtheit der Menschen.

Wie alt aber jene Verknüpfung der Erhabenheit und Heiligkeit Jehovahs mit seiner Gnade, Barmherzigkeit und Treue sei, zeigen neben 2 Mos. 15: Hos. 12, 1 und 1 Sam. 2, 2; vgl. V. 8.

Von Psalmen gehören noch hieher Ps. 99; 22; 103. Anbetung und Lob wird in dem ersten dieser Lieder für den erhabenen und heiligen Gott Israels, vor dem die Heiden erzittern müssen, in Anspruch genommen, da derselbe gerade als solcher der Gott der barmherzigen Hilfe für seine demütigen Knechte ist. Dieselbe Gedankenverbindung liegt vor Ps. 22. Nachdem der Psalmist seine Not, ja Gottverlassenheit ausgesprochen hat, erhebt er sich zum Vertrauen auf Jehovah mit den Worten: „Doch Du bist der Heilige, thronend auf den Lobliedern Israels. Auf Dich hofften unsere Väter, und da sie hofften halfst Du ihnen aus." Es widerspricht nicht nur der Barmherzigkeit Jehovahs, sondern auch seiner Heiligkeit, d. i. seiner über alle irdischen Schwankungen und Anfechtungen erhabenen Sichselbstgleichheit, von solchem Vertrauen auf Ihn abzuweichen. Wenn nun der Knecht Jehovahs so tief erniedrigt worden ist, daß er sich selbst nicht mehr einen Mann, sondern nur noch einen Wurm nennen kann, so hat er allerdings von den Menschen nichts anderes als Hohn und Verachtung zu gewärtigen. Denn sie ehren einander aus Eigensucht, Schwäche und Feigheit. Jehovah aber der Erhabene und Heilige verachtet nicht den Elenden, sondern hilft ihm aus aller Not (vgl. 20, 7). — Endlich Ps. 103 ist nichts anderes, als ein herrlicher Widerhall jener Jehovah-Offenbarnng von 2 Mos. 33 und 34 im Herzen des frommen Israeliten, welcher jene Offenbarung des Wesens Jehovahs als seine Lebenserfahrung ausspricht: „Barmherzig und gnädig ist Jehovah, geduldig und von großer Güte u. s. w." (Ps. 103, 8 ff.; 2 Mos. 34, 6 ff.). Jene Offenbarung aber und diese Erfahrung der Gnade und Barmherzigkeit Jehovahs hat erst ihre volle Bedeutung, wenn man erwägt, daß es die Offenbarung des heiligen Gottes ist (Ps. 103, 1), der so hoch über alle irdische und menschliche Unvollkommenheit und Schwäche,

vornehmlich aber über die menschliche Sünde und Unreinheit erhaben ist, daß sein Angesicht kein Mensch sehen kann (2 Mos. 33, 3. 20; 34, 8). Darum beginnt der Psalm mit den Worten: „Lobe Jehovah, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen!“ Darum erinnert er aber auch sogleich an die grundlegende That der göttlichen Barmherzigkeit, nämlich die Sündenvergebung und Heilung von allem, was der göttlichen Heiligkeit widerspricht (V. 3). Das ist nämlich die einzige Bedingung des Heiles in Israel, daß man in Jehovah den heiligen Gott und damit die eigene Sünde anerkenne. Geschieht das und hört damit die Identität von Mensch und Sünde auf, gegen welche die göttliche Heiligkeit gerichtet ist, so wird der Mensch Gegenstand des göttlichen Erbarmens; und nun erweist sich, je größer der Abstand des elenden und vergänglichen Menschen von dem erhabenen Gott ist, desto mächtiger seine Gnade an denen, die Ihn fürchten (V. 11).

Was in dem Begriff der „Heiligkeit“ Gottes hervorgehoben wird, das ist in dem Namen „Jehovah“ jederzeit mitgesetzt und eingeschlossen. Das beweist die häufige Verbindung von „Furcht Jehovahs“, welche die Vorbedingung des Vertrauens auf Jehovah ist. Man sehe Jes. 66, 1. 2: „So spricht Jehovah: der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meine Fußbank; was für ein Haus ists, das ihr mir bauen wollet, und wo ist meine Ruhestätte? Hat doch all dieses meine Hand gemacht, daß es geworden ist, spricht Jehovah. Auf wen aber sehe ich hin, als auf den Elenden und der zerbrochenen Geistes und der da zittert vor meinem Wort!“ Nur solche sind es, deren Gottesdienst Jehovah angenehm ist, während der Hochmütigen Dienst trotz Tempel und Opfer Ihm widerwärtig bleibt (vgl. Jes. 1, 11 ff.); so im folgenden. Oder Ps. 138, 6: „Denn hoch ist Jehovah und siehet auf den Niedrigen, und den Stolzen kennt Er von ferne.“ Darauf gründet der Psalmist seine Zuversicht, daß Jehovah sich seiner, des Elenden, annehmen werde (V. 7; vgl. Ps. 113, 5 f.; 116, 5 ff.). Es ist das Wort, dem Luther jenen großen Ausspruch entnommen hat: „Hic enim titulus et propriissima definitio Dei est: Respector contemtorum et humilium.“ [1]) Denn wohl verträgt sich Jehovahs Höhe mit den Niedrigen und Elenden, da es der Barmherzige ist, der so hoch sitzet. Dagegen ist es eben diese seine Höhe, welche als Heiligkeit allen Hoffärtigen widerstehet und wie eine Wächterin eben jene herablassende Liebe als das wahre Wesen Jehovahs schützt und zu Ehren bringt (vgl. Ps. 33; besonders V. 12 ff.).

Aus vorstehender Darlegung ergibt sich, daß wir mit der Untersuchung des Begriffes „Heilig“ uns nicht sowohl von dem Wesen Jehovahs entfernt, sondern vielmehr in dasselbe vertieft haben. Sofern Jehovah, der Gott Israels, in die Geschichte dieses Volkes verflochten ist, seine Offenbarung auf

[1]) Erl. Ausgabe. Op. exeg. 7, 270.

dasselbe eingeschränkt, also auch sein Heiligtum, seinen Dienst und seine Erkenntnis nur innerhalb desselben begründet hat, — hat man von jeher diese Ähnlichkeit Jehovahs mit den Partikulargottheiten der Heidenvölker verdächtigt. Diese Verdächtigung findet ihre Widerlegung in dem Satze: Jehovah ist der Heilige. Sofern Jehovah heilig ist, ist Er nicht auf Israel beschränkt, sondern „ist die ganze Erde seiner Ehre voll", ja ist Er über Erde und Himmel erhaben (Jes. 6, 3; 54, 4; 66, 1). In der Heiligkeit Jehovahs liegt begründet, daß Er der Schöpfer Himmels und der Erden ist, denn nur dann ist Er wahrhaft erhaben über alles, wenn Seine Hand es gemacht hat (Jes. 66, 2; 40, 25. 26). Und wenn gleich Jehovah mit Mose verkehret hat, wie ein Mann mit seinem Freunde (2 Mos. 33, 11), und mit seinem Volke Israel, wie ein Vater mit seinem Sohne, so weiß doch Israel wiederum, daß Jehovah kein Mann, sondern Gott ist, „in Israels Mitte heilig" (Hos. 11, 1. 9).

Aber die Heiligkeit Jehovahs als die wahre und göttliche Erhabenheit ist gerade als solche mit seiner Barmherzigkeit und herablassenden Liebe untrennbar verknüpft, also, daß die Bewegung des „lebendigen Gottes" auf dem Gegensatze dieser Pole beruht, — und so haben wir uns, um dem Wesen Jehovahs noch näher zu kommen, nach der Feststellung jenes Gegensatzes abschließend mit der Offenbarung Jehovahs in Israel zu beschäftigen. Wir thuen das, indem wir das Wesen des Bundes Jehovahs mit seinem Volke, welchen der „Heilige Israels" gestiftet hat, zu ergründen suchen.

4.

Es ist der Schöpfer und Herr Himmels und der Erden, der über alles Vergängliche und Kreatürliche erhabene und von aller Unreinheit und Sünde ferne, welcher mit dem Volke Israel einen Bund geschlossen hat. Als solcher heißt er „der Heilige Israels". Das ist aber kein anderer, als Jehovah, der Gott Israels. Es ist nur mit jener Bezeichnung das den Verstand des natürlichen Menschen übersteigende Wunder dieser Thatsache hervorgehoben (Jes. 55, 8. 9). In den wunderbaren Inhalt dieses Bundes und seines Friedens (Jes. 48, 22; 57, 21), von dem auch schon im Alten Testament gesagt werden kann: daß er alle Vernunft übersteige (Phil. 4, 7), wollen wir einzudringen versuchen.

Der Vernunft des natürlichen Menschen entspricht es, daß die beiden Teile, welche einen Bund mit einander schließen oder in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander stehen, sich durch gegenseitige Leistungen zu entsprechen suchen. Das gilt nicht nur von den Gemeinschaften der Menschen, welche auf dem Do ut des zu beruhen pflegen (vgl. Matth. 5, 46 f.), sondern auch von den Religionen der Heiden. Ihr Opferwesen steht auf dem Grunde des alten Homerischen Wortes: „*Λῶρα θεοὺς πείθει καὶ αἰδοίους βασιλῆας*". Und

Israel nach dem Fleisch sah seinen Opferdienst nicht anders an (Ps. 50). Der Bund Jehovahs mit seinem Volke ruht auf einem anderen Grunde. Was ist das Motiv jener göttlichen „Auswahl" und jenes „göttlichen Erkennens", durch welches Israel das auserwählte und zuvorerkannte Volk geworden ist? Wir werden mit diesen eigentümlichen Begriffen sogleich an das Gleichnis herangeführt, welches den hier berührten Vorstellungskreis beherrscht. Es ist das Gleichnis vom Ehebund, den Jehovah mit seinem Volke geschlossen hat. Denn nicht nur von den ältesten Zeiten her wird dasselbe auf das Verhältnis Jehovahs zu seinem Volke angewendet (vgl. Hosea 1, 1—3); sondern eben jene charakteristischen Begriffe, ohne welche dieses Verhältnis überhaupt nicht verstanden werden könnte, sind dem genannten Gleichnis entnommen. Das Wort „erwählen" („bachar") bedeutet ursprünglich „Wohlgefallen haben an" [1]) und kann so mit Ausdrücken der Liebe und des Erbarmens wechseln (Jes. 14, 1; Sach. 1, 17; Ps. 78, 68; 5 Mos. 4, 37); geradezu parallel steht dasselbe mit dem Worte, welches 5 Mos. 21, 11 von der erwachenden und erwählenden Liebe zum Weibe gebraucht wird, in 5 Mos. 7, 7; 10, 15. Diesem Gedanken entspricht denn auch die Absonderung des Volkes Israel von den anderen Völkern der Erde und Aussonderung zum Eigentum für Jehovah, den erwählenden Gott. Mit der Auswahl zur Ehe und dem Ehebund ist diese Besonderung gegeben (2 Mos. 19, 4. 5; Ps. 135, 4; 5 Mos. 7, 6; 14, 2; 3 Mos. 20, 26). Wie denn wiederum das für Jehovah besonderte Volk das Ihm geheiligte und also heilige Volk ist (a. a. O.). So wenig aber die Auswahl des Weibes von seiten des Mannes eine willkürliche auf seiten des letzteren und eine erzwungene auf seiten des Weibes sein soll, so wenig darf beides von der göttlichen Auswahl angenommen werden. Sie ist weder in der einen noch in der anderen Beziehung ein decretum absolutum. Das wird bestätigt durch den der „Auswahl" parallelen Begriff des göttlichen „Erkennens"; er findet sich schon in den ältesten Propheten Amos und Hosea: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde", spricht Jehovah (Amos 3, 2; Hosea 13, 4. 5; vgl. 1 Mos. 18, 19; 2 Mos. 33, 12; Nahum 1, 7; Ps. 1, 6; 31, 8; 37, 18; Matth. 7, 23). Es ist das Liebeserkennen dessen, der das ihm Wahlverwandte sich aneignet, daher es auch den Gegensatz zu „verwerfen" bildet (Hiob 9, 21); man vgl. noch den Gebrauch des Wortes im Sinne der ehelichen Beiwohnung. Jener Erkenntnis Israels von seiten Jehovahs entspricht denn auch eine Gotteserkenntnis auf seiten Israels, welche eine Erkenntnis Jehovahs, seines Gottes ist. Denn indem Jehovah sein Volk erwählt und erkannt hat, hat Er es auch unterwiesen und zwar sowohl über Jehovahs, seines Gottes Wesen, als

[1]) Daher die häufige Konstruktion mit ב.

auch über Israels Thun und Lassen (Hosea 4, 1. 6; vgl. 8, 2. 11. 12).[1]) Haben wir doch oben gesehen, wie in Israel aus der Erkenntnis Jehovahs, des Gottes der Barmherzigkeit, Treue und Langmut, die sittliche Erkenntnis der Nächstenliebe und die sittliche Nötigung zu solchem Thun erwächst.

So hat nun die göttliche Erwählung und Erkenntnis des Volkes Israel, welche ja als das Erkennen des allwissenden Jehovah ein Zuvorerkennen ist, in einer Thätigkeit Gottes ihren Grund, welche durch das Gleichnis der Erwählung eines Eheweibes von seiten des Mannes abgebildet wird. Schon hieraus durften wir den Schluß ziehen, daß die absolutistische Auffassung der göttlichen Erwählung, wie sie bei Calvin sich findet, nicht mit dem Ursprunge dieses Begriffs übereinstimmt. Wir wollen aber ein paar Worte über diese Sache hinzufügen, die zugleich auf das Ziel hinweisen, das wir verfolgen. Calvins und seiner Vorgänger Prädestinationslehre geht auf einen Gottesbegriff zurück, welcher, wie das schon Luther erkannt hat, dem Jehovah-Namen Gottes widerspricht, obwohl Luther selbst, sofern er diesen Kampf des scholastischen Gottesbegriffs mit dem Jehovah-Namen in sich selbst durchgekämpft hat, erst allmählig zu dem letzteren sich durchgerungen hat. Es ist Elohim, der Schöpfer Himmels und der Erden und ihr Gesetzgeber, der sich Israels angenommen hat, und doch ist er es nicht. Wer lediglich von dem ersten Satz ausgeht, der wird geneigt sein, das Walten Gottes in seinem Erlösungsreiche der Herrschaft Gottes im Naturreich gleichzusetzen oder auch unterzuordnen. Es verhält sich aber vielmehr so, daß Elohim in der Unterordnung unter Jehovah steht und ihm dient. Und Jehovah ist der Gott der Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Der Ehebund Jehovahs mit Israel ist einer dieser großen Anthropopathismen. Und wenn der Prophet von Jehovah, sofern Er Elohim ist, sagen kann: „Hebet eure Augen in die Höhe und sehet: Wer hat solche Dinge geschaffen? Er der bei der Zahl ihr Heer hinausführt, sie alle mit Namen rufet; sein Vermögen und starke Kraft ist so groß, daß es nicht an einem fehlen kann", und sie alle Seine Ehre erzählen, so muß er im Namen Jehovahs, des Gottes Israels sagen: „Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden, und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missethaten" (Jes. 40, 26; 43, 24). Die Reichsgeschichte Jehovahs erzählt von Seiner Gnade, Langmut, Treue und Selbsterniedrigung. Das ist Jehovahs Ehre. Und doch ist Jehovah kein anderer als Elohim. Vielmehr wissen wir, daß Er der Heilige ist, d. h. nicht nur der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden, sondern über alle irdische Unvollkommenheit, vornehmlich aber über Sünde und Tod

[1]) Das ist die Thorah Jehovahs, welche vornehmlich die Priester zu bewahren und im Volke lebendig zu erhalten hatten. Versagten diese, so berief sich Jehovah Propheten. Vgl. Nowack, der Prophet Hosea. Berlin 1880. Einltg. S. XXX ff.

erhaben. Als der nun, der seinem Wesen nach mit menschlichem Elend und mit menschlicher Bosheit keine Gemeinschaft hat, hat er sich doch aus Barmherzigkeit mit Israel in eine so enge Gemeinschaft begeben, daß sie nur durch das Gleichnis der Ehe bezeichnet werden kann.

Das führt uns auf das Motiv der göttlichen Liebeswahl Jehovahs. Zunächst belehren uns die schon von Oehler[1]) angeführten Stellen des Deuteronomiums (7, 7 f.; 8, 17; 9, 4 ff.), daß nicht Israels Zahl, Macht und Stärke — „denn ihr seit das geringste aus allen Völkern" —, noch seine Gerechtigkeit — „denn du bist ein halsstarriges Volk" — Jehovah in seiner Auswahl bestimmt haben. Fragen wir aber weiter nach dem positiven Grunde der göttlichen Liebe, auf welche in der ersten Stelle die Erwählung des Volkes zurückgeführt wird, so können wir nicht im Unklaren sein, wenn anders Jehovah der respector contemtorum et humilium ist, als welchen wir Ihn erkannt haben. Kaum wird ein anderer Zusammenhang so geeignet sein, das auszusagen, als das Dankgebet Davids und seine Erwiderung auf die Weissagung des Propheten Nathan von dem an den Namen Davids geknüpften ewigen Königreich (2 Sam. 7). Auch hier handelt es sich um einen Bund Jehovahs, und zwar um denjenigen, der sich zum Bunde mit Israel, wie die Spitze der Pyramide zur Basis verhält (Jer. 33, 21. 26); und David selbst vergleicht seine eigene Erwählung und Lebensführung mit der Erlösung seines Volkes durch Jehovah. Worauf es nun dort wie hier und für Jeden ankommt, der zur Schar der von Jehovah Erlösten gehören will, das ist die Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und Unwürdigkeit gegenüber der Allmacht der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, welche aus menschlicher Sünde göttliche Heiligkeit und aus menschlichem Elend göttliche Herrlichkeit schafft (vgl. Röm. 4, 17 ff.). So hat nun Jehovah aus einer elenden Sklavenhorde Ägyptens ein freies Volk und ein Königreich von Priestern geschaffen (2 Mos. 19, 6; 3 Mos. 26, 13), wie Er in David aus einem Hirtenknaben einen König, einen Helden und einen Sänger gemacht und ihm einen großen Namen unter den Namen der Großen auf Erden gegeben hat (2 Sam 7, 8. 9). Das ist es nun, was Jehovah in David zuvorerkannt und um des willen Er ihn auserwählt hat, das ist es, was den König zum Mann nach dem Herzen Jehovahs gemacht hat, daß er nichts hat von sich selbst sein, sondern allein Jehovah die Ehre geben wollen. Solchen Sinn hat David der weltlich gesinnten und hochmütigen Saulstochter gegenüber ausgesprochen und in dem Worte von den Mägden gezeigt, daß er das Wesen Jehovahs als des respector humilium in der That erkannt habe. Zu den allerniedrigsten, erklärt hier der große König, will er sich Jehovah gegenüber herunterhalten, auf daß er mit jenen von Je-

[1]) Theologie des Alten Testamentes 1873. I. Bd. S. 269.

hovah zu Ehren gebracht werde (6, 21 ff.); in seiner Macht aber und seinem Ruhm erkennt der König nur die Größe Jehovahs (7, 18 ff.; vgl. Jer. 9, 23 f.; 1 Kor. 1, 31). Als solchen nun, der in sich die Definition Luthers vom Glauben wahr gemacht hat: „desperare de se ipso et omnem fiduciam ponere in Deo", hat ihn Gott zuvorerkannt und vor dem fleischlich gesinnten Hause des Königs Saul erwählt (2 Sam. 6, 21; 7, 20). Hieran hat selbst der tiefe Fall Davids, sein Ehebruch und Mord, nichts geändert, weil ihn der König sich zu einer neuen Demütigung, zur Sündenerkenntnis hat dienen lassen. Die Jehovahreligion schreitet in drei Stufen von Abraham über Mose auf David hin. An David und seiner Lebensführung soll man recht ihr Wesen erkennen. Er ist die umfassendste Darstellung seines Volkes in einer Einzelperson. Daher beschäftigt sich auch die heilige Geschichte Alten Testamentes mit keiner Person so ausführlich, wie mit ihm. Man soll zugleich an ihm die Macht der menschlichen Sünde und Versuchung (2 Sam. 12 u. 24), aber auch den Triumph der göttlichen Gnade erkennen.

Um Davids Willen hat denn auch Jehovah in der Davidsstadt den Berg Zion erwählt, den kleinen Berg, auf den die großen Gebirge scheel sehen (Ps. 68, 17), wie Er den David von den Schaafhürden geholt hat (Ps. 78, 70 f.). Das ist der Berg, der einst höher sein wird als alle Berge (Jes. 2; Mich. 4). Und beide, Berg Zion und Davids Geschlecht gehören von nun an immer zusammen (Ps. 2 u. 110). Wird der Berg Zion höher werden, als alle Berge der Erde, so werden auch alle Könige und Völker der Erde dem Messias aus Davids Geschlecht zum Erbe werden, weil der Davidssohn zur Rechten Jehovahs auf Zion thront.

Neben das Gleichnis der Ehe als Ausdruck des Inhaltes, den der von Jehovah mit seinem Volke geschlossene Bund hat, tritt als ein zweites von noch höherer Bedeutung, welches erst im Neuen Testament seinen ganzen Reichtum enthüllt, das Verhältnis Jehovahs als des Vaters zu Israel als seinem Sohn. Wiederum liegt hier nichts anderes vor, als ein großer Anthropopathismus, wie jener erste Grund und Quelle alles dessen, was die Theologie Anthropopathismen zu nennen pflegt. Darin gehen nämlich diese beiden Gleichnisse gleicherweise neben einander, daß sie die schwersten Leiden, welche das Gemüt eines Menschen treffen können, über Jehovah kommen lassen. Das ist die Untreue und der Ehebruch des Weibes und der Abfall verlorener Söhne (Hosea 1—3; Jes. 1, 2 ff.; vgl. 5 Mos. 31, 28; 32, 1. 4. 5. 6 ff.). Jenes Wunder herablassender Liebe Jehovahs aber ist so groß, daß die beiden Propheten, Mose und Jesaia, Himmel und Erde zu Zeugen dieses Vorganges herbeirufen. Denn in der That begibt sich hier die Vernunft des natürlichen Menschen Übersteigendes und Unbegreifliches. Der Schöpfer Himmels und der Erden läßt sich die Schmach anthun, die den verlassenen Gatten und den Vater verlorener

Söhne trifft, wie Er auf sein Herz das entsprechende Leid nimmt. Bei solchem Mißverhältnis kann es nun nicht sein Bewenden haben. Auf die göttliche Liebesoffenbarung im Ehe- und Vaterbunde folgt Jehovahs Eifersucht und Zorn. In dieser Beziehung ist besonders wichtig der Zusammenhang von 2 Mos. 34, 5 ff., wo das Jehovahwesen als der Ursprung des Bundes offenbart wird (V. 9. 10), und 11 ff., wo die Eifersucht Gottes, des Eiferers, dem Volke angedroht wird, wenn es jenen Bund breche zu Gunsten der Götzen (vgl. 20, 5). Ebenso wird 5 Mos. 6, 15 der Zorn Gottes aus der Eifersucht abgeleitet (vgl. Ps. 106, 39 f.). Es ist aber ebenso die Eifersucht des Vaters als des Gatten, die Jehovahs Zorn hervorruft (5 Mos. 32, 19 ff.). Worauf beruht nun die Berechtigung des göttlichen Zornes, welcher aus der Eifersucht Jehovahs entspringt? Zunächst entspringt die uralte Erkenntnis der Gerechtigkeit desselben aus der Voraussetzung jenes Bundesinhaltes auf Grund des Satzes Noblesse oblige. So spricht es schon der Prophet Amos aus: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde, darum will ich an euch all eure Sünden heimsuchen" (3, 2); und 3 Mos. 10, 3 heißt es: „Ich, Jehovah, erzeige mich heilig an denen, die mir nahe sind." Wie denn die göttliche Zornoffenbarung immerdar eine Gnadenoffenbarung und deren Mißbrauch voraussetzt (vgl. Röm. 1, 18 ff.). Daraus aber ergibt sich folgendes: Menschlicher Zorn pflegt durch die Verletzung der Interessen desjenigen zu entstehen, welcher dann durch den Zorn eben derselben Genugthuung zu verschaffen sucht. Das ist ein egoistischer und sündlicher Zorn, auf den Gott selbst zürnt (vgl. Matth. 5, 22. 39). Gott aber zürnt nicht etwa, weil Ihm etwas entzogen wird, als sei er dessen bedürftig — ist er doch allein der Geber und selig in solchem Geben (Apostelg. 17, 25; 20, 35; Matth. 5, 45) —, sondern Er zürnt, wie der Vater auf den ungehorsamen und verlorenen Sohn, weil derselbe statt des Guten die Sünde wählt, die der Leute Verderben ist. Kann doch die Seele nur in dem leben, von dem und zu dem sie geschaffen wurde. So zürnt Gott den Sündern um ihres eigenen Heiles willen, und ist sein Zorn die notwendige Kehrseite seiner Liebe. Es gilt von Gott, was man mit Recht von einem Menschen sagt: Wenn er nicht zürnen kann, so kann er auch nicht lieben. So ist denn Jehovahs Gatten- und Vaterliebe nicht ohne jene Eifersucht, die mit Eifer das Heil der Geliebten sucht. Daher wird die ganze Welt, welche von vornherein eine Schöpfung und Erscheinung göttlicher Liebe und göttlichen Lebens ist, für den Sünder zu einem Werkzeug oder Gefäß des göttlichen Zornes, damit der Mensch durch dasselbige, was ihm zur Sünde dient, gestraft werde. Über den Sünder offenbart sich das Gegenteil des Wortes, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Denn es gibt in der Welt kein Gut, das nicht durch die Sünde zu Gift und Tod umgewandelt würde. Die nun solche Erfahrung zu

Herzen nehmen, daß die Gottlosen keinen Frieden haben (Jes. 48, 22; 57, 21), denen bietet sich wiederum Jehovahs „Friedensbund" an (54, 10). Und dieser Bund knüpft dann nicht nur die Herzen seiner Geliebten an Jehovah, sondern stellt auch Himmel und Erde, Tag und Nacht — mit denen Jehovah im Bunde steht (54, 9; vgl. Jerem. 33, 20 ff.) — in den Dienst jenes Friedensbundes.

Wie Jehovah als Bundesgott Gatte und Vater Israels ist, so ist Er auch König seines Volkes. Und auch das ist Er nicht im Sinne Seiner Ehre und Verherrlichung. Denn ein König pflegt nach der Macht seines Volkes geschätzt zu werden. Nun hat Jehovah sein Volk gerade als ein schwaches und armseliges erwählt, und das bleibt es auch, mit den großen Weltvölkern verglichen. So wird nun Jehovah nicht durch die „Heerscharen Israels" (2 Mos. 12, 41) ein mächtiger König, wie die Götter der gewaltigen Heidenvölker erschienen, — sondern Israel, das schwache Volk, wird durch die Führung seines Königs, des Jehovah Zebaoth, ein starkes und mächtiges. Ist doch Jehovah Zebaoth der Herr der himmlischen Heerscharen, d. i. der starken Engel, welche Er als Sturmwinde und Feuerflammen sendet (Ps. 103, 20; 104, 4; Richter 5, 20; 2 Kön. 6, 16 ff.; Jes. 31, 4 f.).[1]) Wie ein brüllender Löwe wird Er sich gegen die Feinde beweisen, Jerusalem dagegen gerade als Jehovah Zebaoth beschirmen, wie Vögel mit ihren Flügeln ihre Jungen bedecken (Jes. 31, 4. 5; vgl. 2 Mos. 19, 4). So wenig ist Jehovah König seines Volkes in dem natürlich egoistischen Sinne morgenländischer Despoten, daß Er sich vielmehr wie ein Hirte um seine Herde müht; ja „in seinem Arm wird Er die Lämmer fassen und in seinem Busen tragen" (Jes. 40, 11). Das ist doch derselbe, der dort Jehovah Zebaoth genannt und vom Propheten als der unvergleichlich über Himmel und Erde Erhabene geschildert wird (40, 22. 25. 26). Es ist der „Heilige Israels", zu dem der Psalmist betet: „Jehovah ist mein Hirt" (Ps. 23). Als „Vater und als Hirt" wird Er sich der zerstreuten und verkommenen Kinder Israel annehmen (Jerem. 31, 9. 10), auch der „Blinden und der Lahmen", „der Tauben und der Stummen", daß sie gesund werden (31, 8 f.; vgl. Jes. 35, 5—10; 29, 18 f.).

So muß ja Jehovah auch der Arzt seines Volkes sein. Das ist Er von Anfang an gewesen. Nachdem Er als König und Kriegsmann — Jehovah Zebaoth ist sein Name — für Israel zum erstenmal gestritten hat (2 Mos. 14. 15), ist seine nächste Offenbarung, daß Er bitteres Wasser süß und trinkbar macht: „Denn Ich, Jehovah, bin Dein Arzt" (15, 26 ff.; vgl. 23, 25 f.). Solche Heilthätigkeit Jehovahs erstreckt sich aber über Israels ganzes Leben und Sein (vgl. 3 Mos. 26; 5 Mos. 28). Auf das Wunder der Wasserverwandlung folgt

[1]) Vgl. über den Namen „Jehovah Zebaoth" Oehler, Theologie des Alten Testamentes 1873. Bd. 2. S. 131 ff.

sogleich die Mannaspendung. Für sein ganzes Leben aber ist dem Volke, wenn es Jehovah treu bleibt, Gesundheit verheißen und Freiheit von den Krankheiten, mit denen er Ägypten plagt (15, 26). Als „Schlag" Jehovahs gegen Israels Untreue und Sünde war daher vornehmlich der Aussatz, „das Geschwür Ägyptens" kenntlich gemacht (5 Mos. 28, 27. 35). Da ist nun besondere Fürsorge getroffen, daß auch die Unreinheit und Schuld, die auf den Aussätzigen liegt und die mit der Genesung selbst nicht getilgt erschien, hinweggeschafft werde. Das thut der Priester. Aber hier ist schon das geheimnisvolle Mittel des Opferblutes nötig. Ebenso war dasselbe nötig, als es die Verschonung des Volkes von dem „Schlage" der Erstgeburt in Ägypten galt (2 Mos. 12, 12), und wiederum als das ganze Volk in die Bundesgemeinschaft mit dem heiligen Gott treten sollte (2 Mos. 24). Soll doch jetzt der Ehebund des Heiligen mit dem sündigen Volke geschlossen werden. So muß der Heilige und Erhabene in seiner Barmherzigkeit zu einem nicht nur armen und elenden, sondern auch sündigen Volke sich herabneigen und dasselbe zu einer reinen und fleckenlosen Braut erheben. — Von dieser allerinnersten Heilung und Gesundmachung, welche durch das große Versöhnungsopfer immer wieder erneut wird, erstreckt sich die Wiederherstellung durch das Jobeljahr auch auf das soziale Gebiet (3 Mos. 25, 9 ff.).[1] Und wenn dies Gnadenjahr oder „angenehme Jahr des Herrn" (Lk. 4, 19) endlich seine umfassende Erfüllung finden wird, dann wird endlich auch das Wasser des Lebens vom Tempelberg ausgehen, das tote Meer süß machen und die Wüste zum paradiesischen Fruchtfeld umwandeln (Ezech. 47, Sach. 14).

So offenbart und erweist sich denn Jehovah an seinem Volke als Gatte, Vater, König, Hirte und Arzt. Das ist Inhalt und Bedeutung des Bundes, den Er mit seinem Volke geschlossen hat. Das ist wiederum nichts anderes, als Inhalt und Bedeutung des Jehovah-Namens. Denn als der Gott des Bundes mit dem Volke seiner Erwählung heißt Gott Jehovah. Noch aber sind wir in jenen Ausführungen diesem Inhalte nicht auf den letzten Grund gekommen. Zunächst heben wir nur folgendes hervor. Als erste Eigentümlichkeit jenes Bundes pflegt bezeichnet zu werden, daß „Jehovah in unbedingter Freiheit und Selbständigkeit die wechselseitigen Verpflichtungen einseitig festgestellt hat, also alleiniger Stifter des Bundes ist".[2] So unzweifelhaft dies nun ist — dem entspricht die „Auswahl" Jehovahs —, so gewiß ist andrerseits, daß diese göttliche Erhabenheit und Heiligkeit des Bundes erst ihre wahre Ergänzung erhält durch Anwendung des göttlichen Grundsatzes:

---

[1]) Vgl. oben.

[2]) Vgl. Riehm, die Messianische Weissagung. II. Aufl. Gotha 1855. S. 51. Vgl. Oehler, a. a. O. § 80.

Noblesse oblige. Sofern Jehovah einseitig den Bund stiftet, ist Er auch der einseitig gebende, leistende, ja leidende Teil, während Israel zunächst nur zu empfangen hat. Das sagt deutlich der Vater-Name, den sich Jehovah seinem Volke gegenüber gegeben hat.

Wir treten aber damit an die Frage heran, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade verwirklicht sich nun dieser Inhalt des Jehovah-Namens, wie er in jenen Gleichnissen enthalten ist, durch die fortschreitende und endgültige Offenbarung des Gottes Israels? Wir können auch fragen: Wie weit erstreckt sich der große Anthropopathismus des Namens Jehovah?

5.

Wie Jehovahs Offenbarung auf Israel beschränkt ist, so ist sie auch innerhalb Israels noch eine beschränkte und unvollkommene. „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweisſagt", sagt nicht erst Jesus (Matth. 11,13). Das ganze Alte Testament ist Eine große Weisſagung; und je näher es seinem Abschluß kommt, desto gewaltiger bricht in den Propheten die Erkenntnis seiner Unzulänglichkeit wie auch die Gewißheit einer vollkommenen Offenbarung Jehovahs durch.

Da ist es ein gutes Zeichen des organischen Zusammenhanges des Alten Testamentes, d. i. des Gesetzes und der Propheten, daß die letzteren, wenn sie von der Vollendung der Offenbarung Jehovahs reden, eben dieses Ende Seiner Wege an den Anfang knüpfen. So heißt es zweimal im Propheten Jeremia: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht Jehovah, daß man nicht mehr sagen wird: So wahr Jehovah lebt, der die Kinder Israel aus Ägyptenland geführt hat! sondern: So wahr Jehovah lebt, der die Kinder Israel aus dem Lande des Dunkels und aus allen Ländern geführt hat, dahin Er sie verstoßen hatte! und ich will sie wiederbringen in ihr Land, das Ich ihren Vätern gegeben hatte" (16,14 f.; 23,7). — Ebenso bezieht sich der erste und der zweite Jesaia, wenn sie von der künftigen Erlösung reden, auf die Befreiung des Volkes aus Ägypten zurück.[1])

Liegt doch dieser Zusammenhang darin begründet, daß jenes Ende der Offenbarung Jehovahs nichts anderes bringen kann, als die letzte Enthüllung des Jehovah-Wesens, dessen erstes Kundwerden die Ausführung aus Ägypten war. In dieser Beziehung ist besonders wichtig Jes. 52. Wie das Lied Mosis 2 Mos. 15 abschließt mit den Worten: „Jehovah ist König immer und ewig!" (V. 18), so heißt es Jes. 52,7 „Sein Königreich hat angetreten Dein Gott." Und nun führt der Prophet aus, wie dieses Kommen Jehovahs die

[1]) Vgl. Riehm a. a. O. S. 208.

Enthüllung seines Jehovah-Namens ist. Nachdem derselbe täglich gelästert worden, indem die Heiden und die Verzagten in Israel Jehovahs Volk als eine Beute Babylons betrachteten und somit Jehovahs Werk und Sache in diesem seinem Volke als eine vergebliche und nichtige hinstellten, — soll nun Israel „Jehovahs Namen" erst recht „erfahren und kennen lernen"; aber nicht etwa theoretisch oder spekulativ, sondern „an diesem Tage", durch Jehovahs Thatoffenbarung, durch Seine „Erlösung" und Sein „Heil" (V. 9.10), durch Seine persönliche Erscheinung: „Siehe da bin Ich", durch die Enthüllung Seines mächtigen Armes, der eine Zeitlang verhüllt war, nun aber vor aller Welt sich in seiner Macht und Herrlichkeit offenbart (V. 6.10 vgl. zu dem ganzen: Jes. 59, 16 ff.). — In der That liegt hier geradezu eine Sacherklärung des Jehovah-Namens vor, die sich unmittelbar an 2 Mos. 3 anschließt, wie denn auch die Rede auf die Erlösung aus Ägypten zurückgreift (V. 4).

Kommt aber in der endgültigen Offenbarung des Gottes Israels das Jehovah-Wesen zu seiner vollkommenen Entfaltung, so gilt das gleichermaßen von Jehovah als Gatte, Vater, Hirt und Arzt Israels, wie das schon von Ihm als König angedeutet worden ist. In letzterer Beziehung vergleiche man noch Ps. 96; 97; 98, in denen die ganze Menschheit, der Himmel, das Meer und die Erde aufgefordert werden, Jehovah zu huldigen, wenn Er kommen wird, Sein Königtum endgültig durchzuführen und den Erdkreis zu richten. — Auf vollkommene Weise wird Er als Hirte und Arzt sich offenbaren. Denn nachdem Jehovahs Volk unter den menschlichen Hirten, seinen Königen und Führern so unsäglich gelitten hat, wird Er selbst sich aufmachen und das Hirtenamt übernehmen. Jene wird Er zur Rechenschaft fordern und selbst die verlorenen Schafe des Hauses Israel suchen und weiden (Ezech. 34; besonders V. 8—16). Als Arzt wird Er sich der Kranken annehmen, die Blinden, Tauben, Lahmen und Stummen gesund und fröhlich machen (Ezech. 34, 16; Jes. 35, 4 ff.). — Dann erst wird Jehovah sich wahrhaft und endgültig als den Gatten seines erwählten Volkes erweisen; „Ich will dich mir verloben auf ewig", heißt es schon bei Hosea (2, 21. 22; vgl. 18). Die Schmach der Witwenschaft wird von der Tochter Zion genommen werden, mit ewiger Gnade wird sich Jehovah ihrer annehmen und ihr die Namen geben: „Meine Lust an ihr" und „Vermählte"; ja „wie der Bräutigam sich freut über der Braut, so wird sich über ihr ihr Gott erfreuen" (Jes. 54, 4 ff.; 62, 4 f.). — So ruft zuletzt der Prophet Jehovah an, daß Er als Vater und Erlöser — wie von alters her sein Name —, sich Israels annehme, da Abraham und Jakob ihm nicht helfen können (63, 16; vgl. 5 Mos. 32, 6), und versichert endlich sein Volk, daß Jehovah es trösten werde, wie einen seine Mutter tröstet (66, 13).

Das ist denn zugleich der neue und der unvergängliche Bund, den

Jehovah mit seinem Volke schließt (Jer. 31,31; 50,5; Jes. 54,8 ff.; 61,8; Ez. 16,60). Die Grundlage des neuen Bundes aber ist, wie die des alten, die Sündenvergebung, nur entsprechend der Vollkommenheit dieses Bundes selbst eine ewige und vollkommene. Darin wird sich erst recht die Vater- und Gattenbarmherzigkeit, die Hirtentreue und Arztesmühe beweisen. Denn die Sünde ist die tiefste Friedlosigkeit und das wahre Verlorensein und die rechte Todeskrankheit. Aus der Ehebrecherin und Verstoßenen wird wieder ein geliebtes Weib (Jes. 54,4 ff.; Ez. 16,60). Keine Zunge darf sie fürder anklagen; jener Stand, in den sie Gottes Barmherzigkeit versetzt hat, ist ihr Erbe und ihre von Jehovah hergestellte Gerechtigkeit (Jes. 54,17; 60,21; vgl. Jer. 33,16).[1]) Das ist die Sündenvergebung, auf welcher nach Jerem. 31,34 der neue Bund Jehovahs mit seinem Volke gegründet ist. Diese Sündenvergebung und Heiligung des Volkes aber wird nicht wieder in der äußerlichen Weise geschehen, durch welche der erste Bund zu stande kam. Was jetzt als Bundesschließung geschehen wird, das wird sich an das Herz eines jeden einzelnen richten, Jehovahs Wesen ihm offenbaren und darum auch das Gesetz des Bundes ihm einprägen, so daß es der steinernen Tafeln und der Bundeslade nicht mehr bedarf (31,34.33; 3,16.17; 33,16).

Da sind wir nun an der schweren Frage angelangt: wie wird die Schließung des neuen Bundes sich vollziehen? Nach Jer. 3,16.17 könnte es scheinen, als ob an die Stelle der Bundeslade ohne weiteres der Herrlichkeitsthron Jehovahs treten würde. Aber wenn wir Gesetz und Propheten im Sinne Jesu betrachten, dann erscheint diese Meinung dem Verlangen der Söhne Zebedäi nahe verwandt, die in dem Gange Jesu nach Jerusalem zur Aufrichtung seines Reiches nur die Errichtung des Herrlichkeitsthrones erwarteten (Matth. 20,20 ff.).

Die Antwort auf diese Frage aber liegt keineswegs im Alten Testamente als ein durchsichtiges Dogma vor, sondern vielmehr als ein Geheimnis, welches Propheten und Könige zu durchschauen nicht vermocht haben (vgl. Lk. 10,24). Angedeutet und berührt haben es die Männer des Alten Bundes an gar vielen Orten und auf mannigfaltige Weise (Hebr. 1,1), aber alle diese Erkenntnisse sind Stückwerk gegenüber dem Vollkommenen, das uns im Selbstbewußtsein Jesu entgegentreten wird. Haben wir es doch dort mit den Wünschen und Hoffnungen der alttestamentlichen Frommen — allerdings nicht aus Fleisch und Blut stammenden, sondern vom Geiste Jehovahs gewirkten —, und zuhöchst mit den Verheißungen und Weissagungen des Geistes Gottes zu thun; in Jesu aber mit der Erfüllung jener Hoffnungen und dieser Verheißungen, mit Leben und Wirklichkeit. Doch das wird hernach zu zeigen sein.

---

[1]) Vgl. Oehler a. a. O. Bd. 2 S. 233.

Im Alten Teſtamente — ſo hat man mit Recht geſagt — liegen die disjecta membra des Geheimniſſes vor. Wir dürfen hinzufügen: ſie ſuchen ſich auch, aber ſie finden ihre Einheit und damit ihr volles Leben erſt in der neuteſtamentlichen Wirklichkeit. Heben wir aus jenen gerade diejenigen hier hervor, auf die unſer letzter Zuſammenhang uns geführt hat. Jeſ. 52 fanden wir, wie Jehovah in ſeiner Endoffenbarung dieſen ſeinen Namen als Retter, Erlöſer und Arzt der Kranken und Elenden durch perſönliches Eintreten und Helfen verwirklichen werde; wir nehmen hinzu, daß es Jeſ. 35, 4 ff. heißt Jehovah werde in ſeiner Herrlichkeit der Tauben, Blinden, Lahmen und Stummen ſich annehmen und ſie heilen. Wiederum zeigt uns Jeſ. 54 Jehovah als den Gatten, der, obwohl er der Herr der himmliſchen Heerſcharen, der Schöpfer der Welt und der Heilige iſt, Israels als des um ſeiner Sünde willen verſtoßenen Weibes ſich dennoch wieder annimmt. Wie verhält ſich nun dazu die zwiſchen dieſen beiden Kapiteln liegende Weisſagung von dem Knechte Jehovahs, der „unſere Krankheiten getragen und unſere Schmerzen auf ſich geladen hat, der um unſerer Miſſethaten willen durchbohrt worden iſt, und durch deſſen Wunden wir geheilt ſind?“ Wer iſt nun eigentlich der Arzt, Jehovah oder der, von dem hier die Rede? Und ſchätzen wir nicht gerade denjenigen Arzt beſonders hoch, der mit Aufopferung eigener Lebenskraft um den Kranken ſich bemüht? Ja erreicht nicht dieſer Begriff — hier auf ethiſch-religiöſem Gebiete — ſeine höchſte Steigerung, wenn der Arzt das Leben des anderen durch Aufopferung ſeines eigenen rettet? Droht nicht die Arztſchaft Jehovahs dieſem Ideale gegenüber zu erblaſſen? Und doch haben wir es Jeſ. 53 nicht mit einem unwirklichen Ideale zu thun, ſondern der Prophet redet von Thatſächlichem, ja von ſolchem, das in geſchichtliche Wirklichkeit bereits getreten iſt. Daran wird auch nichts geändert, wenn, wie anzunehmen iſt, der „Knecht Jehovahs“ nicht eine Einzelperſon, ſondern eine Geſamtheit von ſolchen begreift, die jeder an ſeinem Teil durch Aufopferung ſeiner ſelbſt Heilung und Leben geſchaffen haben.

Dieſelbe Frage entſteht, wenn wir von dem Hirtentum Jehovahs ausgehen und uns etwa in Ezech. 34 ſtellen. Hier liegt zunächſt das entgegengeſetzte Verhältnis vor. Haben dort die „Knechte Jehovahs“ ihr Leben für die anderen dahingegeben, ſo klagt hier Jehovah über die argen Hirten ſeines Volkes, die um die Schwachen, Kranken, die Verwundeten und Verlorenen ſich nicht kümmern (V. 4). Darum will nun Jehovah ſich ſelbſt ſeiner verwahrloſten Herde annehmen und alles thun, was jene verſäumt haben (V. 11. 12. 16). So iſt hier Jehovah der „gute und wahrhaftige Hirte“ (vgl. Joh. 10. 15; 15, 1), während Jeſ. 53 der „Knecht Jehovahs“ der „wahrhaftige und gute Arzt“ iſt. Aber auch Ezech. 34 fehlt der gute menſchliche Hirte nicht, nämlich David, „der Knecht Jehovahs“ (V. 23. 24). Aber hier hat es den

Anschein, als ob Jehovah die Mühe und Aufopferung des Hirten auf sich nähme, damit dann sein Knecht David in einem Reiche des Friedens und der Seligkeit „der Fürst" sei (V. 24 ff.).

Oder wie steht es mit Priestertum und Opferdienst? Es war die Berufsarbeit der Priester und insbesondere des Hohenpriesters, Israel, das Volk des heiligen Gottes, von Sünde und Unreinheit zu befreien und vor Gott als rein und heilig darzustellen. Wie verhält sich diese Arbeit zu der „Mühe und Plage, welche Israels Sünden Jehovah bereitet haben" (Jes. 43, 24)?

6.

Es gehört zur Eigentümlichkeit der in den drei ersten Evangelien uns erhaltenen Reden Jesu, daß Jesus in denselben nicht von vornherein und unverhüllt die Bedeutung seines Wesens oder Namen und Titel seines Berufes offenbart. Er hat sich von seinen Anhängern „Rabbi", d. i. „Meister" oder „Lehrer" nennen lassen, wie andere jüdische Lehrer jener Zeit von ihren Jüngern genannt wurden. Nicht durch hohe Namen und Titel sollte sein Wesen und Beruf kund werden, sondern durch „Beweisung des Geistes und der Kraft" (vgl. 1 Kor. 2, 4; Mk. 1, 22. 27). Aber wenn auch die Benennung seines Berufes und die Enthüllung seines Wesens jener Wirksamkeit nachfolgte, so hat sie den Seinigen doch nicht gefehlt.

Strauß hat es als ungeschichtlich bezeichnet, wenn Jesus im vierten Evangelium sich „das Licht der Welt" nennt (8, 12; 9, 5); aber als was hat er sich selbst angesehen, wenn er schon in der Bergpredigt seine Jünger „das Salz der Erde" und „das Licht der Welt" nennt (Matth. 5, 13. 14)? So könnte man auch der Form nach bezweifeln, daß Jesus sich „den guten Hirten" genannt habe (Joh. 10, 14). Aber es ist schon früher auf Grund der in den ersten Evangelien erhaltenen Reden gezeigt worden, daß Jesus sich als die Erfüllung alles dessen angesehen habe, was das Alte Testament von guten Hirten sagt. Es genügt, auf das Wort hinzuweisen: „ich ward nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Matth. 15, 24; 10, 6; vgl. Ezech. 34, 16), oder an das auch von Markus berichtete Wort zu erinnern: „es steht geschrieben: Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen" (Mk. 14, 27; vgl. Sach. 13, 7), um zu verstehen, daß die Seele Jesu jene ganze weite und tiefe Weissagung von Israel als der Herde Jehovahs umspannte, wie sie von den ersten Büchern des Alten Testamentes sich hinerstreckt bis zu jenem geheimnisvollen Worte eines der letzten Propheten von dem Hirten, den Jehovah schlägt.

Eben damit aber berühren wir schon das eine der zwei großen Geheimnisse, welche der Hirtenberuf Jesu umschließt. Wenn er gekommen ist, zu suchen und zu retten das Verlorene (Lk. 19, 10; vgl. Ezech. 34, 16), so fordert

das zuletzt von ihm, daß er seine eigene Seele um jener Verlorenen willen verliere (Mk. 10, 45), oder daß der Hirt sein Blut als Blut des vollkommenen Passahlammes dahingebe zur Sündenvergebung der Vielen (14, 24). Solche Forderung stellt an ihn der Hirtenberuf, weil der Hirte Israels kein anderer ist, als jener Knecht Jehovas, dessen Beruf Jes. 53 beschrieben wird und von dem es heißt, daß Jehovah die Missethat all der irrenden Schafe ihn treffen ließ (V. 6). Daher ist das Wort des vierten Evangeliums „der gute Hirt lässet sein Leben für die Schafe" (10, 11) ganz dem Selbstbewußtsein Jesu entnommen. Denn der Hirte, den Jehovah schlägt, und der Knecht Jehovahs, der seine Seele in den Tod ausgießt (Jes. 53, 12), sie beide sind niemand anders, als der Menschensohn, der in Jerusalem sterben muß, weil er gekommen ist, seine Seele als Lösegeld hinzugeben.

Wird denn aber — und damit berühren wir das zweite Geheimnis — nicht auch die andere Reihe von Aussagen des Alten Testamentes, welche von Jehovah als dem guten Hirten redet, als Weissagung in Jesu ihre Erfüllung finden, wenn anders das ganze Alte Testament eine Weissagung auf ihn ist (Matth. 11, 13)? Es ist gerade das herzliche Erbarmen mit den verwahrlosten und durch schlechte Hirten zu Grunde gerichteten Schafen und wiederum gerade das Suchen und Nachgehen hinter den verlorenen Schafen her, was in Ezech. 34 Jehovah beigelegt wird und nicht einem menschlichen Hirten (vgl. V. 4. 11. 12. 16). Und wiederum ist es gerade dies, was Jesus sich selbst als dem Hirten Israels beilegt (Matth. 9, 36; 18, 12; Lk. 15, 2. 4; 19, 10). So wird auch im zweiten Jesaia die erbarmungsvolle Hilfe des Hirten gerade Jehovah, dem Heiligen Israels beigelegt (40, 11; 41, 14). Finden denn nun im Sinne Jesu die Worte Jehovahs in Ezech. 34, 11: „Siehe, Ich will meine Herde suchen und mich ihrer annehmen" und die Worte Jes. 40, 10. 11: „Der Herr Jehovah kommt .... und wird weiden seine Herde, in seinem Arm die Lämmer sammeln u. s. w." ihre Erfüllung in der Thatsache, daß Jehovah einen menschlichen Hirten sendet, und wäre er auch der beste? Immer würde das wirkliche Kommen und jenes Suchen, die eigentliche Hirtenthätigkeit auf seiten Jehovahs fehlen.

Freilich ist diese Weissagung so ernsthaft gemeint — und Jesus hat sie, das wird sich zeigen, so verstanden —, dann wird gerade das Verhältnis jener Aussage zu der anderen in jenem selbigen Kapitel, daß Jehovah seinem Volke einen einigen Hirten erwecken werde, Seinen Knecht David, der ihr Hirte sein werde, wie Jehovah ihr Gott (34, 23 f.), erst recht rätselhaft. Aber das unterscheidet auch gerade die Anschauung Jesu vom Wesen des Messias von den Meinungen der Pharisäer und Schriftgelehrten oder auch seiner eigenen Jünger, daß ihm derselbe das Geheimnis der Geheimnisse des Himmelreiches und zwar durch die Coincidentia Oppositorum ist, während jene durch die

Leugnung der letzteren das Geheimnis und damit das Wesen des Messias zerstören. So konnten sich die Jünger nicht darein finden, daß Jesus, nachdem sie ihm die höchste Stelle im Reiche Gottes, den Beruf des Christus zuerkannt hatten, gerade mit dieser höchsten und herrlichsten Würde das ärgste Leiden und die tiefste Schmach als notwendige Aufgabe verknüpfte (Mk. 8, 29. 31 ff.). Aus demselben Gebiete legte Jesus den Pharisäern und Schriftgelehrten eine andere Frage vor, um ihnen und dem Volke zu beweisen, daß auch sie nicht im stande seien, über seinen Anspruch auf die Messiaswürde zu Gericht zu sitzen, nachdem er eben den Inhabern des höchsten Gerichtes in Israel den Nachweis geliefert hatte, daß sie nicht berechtigt seien, über seinen Anspruch auf messianische Befugnisse zu urteilen (11, 27—33; 12, 35 ff.). Das ist die berühmte Frage nach dem Wesen des Messias. Wenn es da heißt: „Was haltet ihr von dem Christus? Wes Sohn ist er?“ (Matth. 22, 42), so versteht es sich von selbst, daß hier nicht von Jesu Person, sondern von dem Inhalt der Messiasvorstellung die Rede ist, wie sie die Schriftgelehrten auf Grund der Schrift sich gebildet haben. Wiederum wenn Jesus mit der Antwort: „Davids Sohn“ nicht zufrieden ist, während dieser Name im Munde der Hilfeflehenden oder auch des jubelnden Volkes ihm genügte (9, 27; 20, 30 f.; vgl. Mk. 10, 47 f.; 11, 10), so sollte klar sein, daß Jesus nicht die Aussage an sich verwirft, sondern nur in dem Sinn und in der Beschränkung, welche ihr die Pharisäer gegeben hatten. Ihnen war der Messias nur und lediglich Davidssohn, d. h. Wiederhersteller von Davids Thron und Nachfolger auf demselben. Mit dem Begriff „Sohn“ aber verknüpfte man die Bedeutung „Jünger“ und „Nachahmer“ (vgl. Matth. 12, 27). Das war nun eigentlich die Meinung der Pharisäer, daß der Messias den König David als gewaltigen Kriegsmann und Besieger der Israel feindlichen Völker nachzuahmen und allerdings zu übertreffen habe. Der Messias sollte mit Rom verfahren wie David einst mit Edom und den anderen Nachbarvölkern. Mochte denn des Messias Reich größer und herrlicher sein, als Davids Reich, immer blieb er dessen Nachfolger und Nachahmer. Das war aber der Hauptanstoß, den Pharisäer und Schriftgelehrte an der Erscheinung Jesu und an seinem Anspruch auf die Würde des Messias nahmen, daß der barmherzige und wunderthätige Prophet Galiläas so gar keinen Schritt that, das Reich Davids aufzurichten und sich damit als den „Sohn Davids“ zu beweisen.

Verweigerten nun die Pharisäer Jesu die Anerkennung als Messias, weil er ihnen nicht den Mut und die Kraft zu haben schien, den Thron Davids zu besteigen, — so zeigt ihnen Jesus an einem der für sie wichtigsten Worte der Weissagung, das wie Ps. 2 nicht nur vom Messias und seiner Herrschaft handelt, sondern auch auf David selbst zurückgeführt wird und darum in der Schule der Schriftgelehrten besonderes Ansehen genoß, wie wenig

ihr Messiasbegriff der Weissagung Davids und darum auch Jesu Selbstbewußtsein entspreche. Erschien ihnen Jesu Auftreten viel zu niedrig dem Throne Davids gegenüber, so zeigt ihnen Jesus, wie hoch erhaben über Davids Thron der Stuhl dessen sei, den David seinen Herrn nennt und den Jehovah sich zu Seiner Rechten niederlassen läßt. Solche Höhe spricht David dem Messias zu und solche Höhe nimmt auch Jesus für sich in Anspruch, wie er nicht lange nachher dem Hohenpriester gegenüber erklären wird in den Worten: daß des Menschensohn sitzen werde zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64). So kam es in der Beantwortung der Frage Jesu: „Wes Sohn ist er?" nicht sowohl auf das Wort oder den Namen „Sohn Gottes" an, — wie manche Erklärer gemeint haben — denn diese Antwort konnten und mußten die Schriftgelehrten geben (26, 63; vgl. Ps. 2, 7), sondern es kommt auf Wesen und Inhalt des Begriffes „Sohn Gottes" an. Den Pharisäern war eben der „Sohn Gottes" oder der Messias nichts anderes, als der Davidssohn im obigen Sinne; wie der „Sohn Gottes" heute vielen Vermittelungstheologen nicht mehr als der zweite Adam, das Urbild der Menschheit oder das Haupt der Menschheit ist. Das letzte Ziel aber und Geheimnis der Sache selbst ist nun, daß die Pharisäer eben darum an der Niedrigkeit und Aufopferung Jesu Anstoß nahmen, weil sie den Messias nicht hoch genug stellten. Und wiederum ärgert sich eine gewisse Theologie am Worte vom Kreuz, weil ihr Jesus als der Christus nicht hoch genug steht. Letztere ist, wie jener reiche Jüngling, zu rasch bei der Hand, Jesum „guter Meister" zu nennen. Denn eben aus jener allerhöchsten Stellung, welche die Weissagung dem Messias zuschreibt, folgte für Jesu jene Selbsterniedrigung, welche einst die Pharisäer ärgerte und auch heute noch so vielen Schriftgelehrten eine Thorheit ist.

Doch schreiten wir weiter. Was sich hier ergeben hat, muß seine Bestätigung durch andere Worte Jesu finden. Wie sich Jesus als den Hirten und messianischen König seines Volkes und damit der Menschheit gewußt hat (Matth. 16, 16 f.; 26, 63 f.; 8, 11), so ist er von vornherein als der Arzt Israels aufgetreten und hat sich als solchen an allen Kranken erwiesen (Mk. 1, 27. 39. 41; 3, 8 ff.; 6, 7. 13; Matth. 4, 23 f.; 10, 8; 12, 28 u. s. w.). Die Thätigkeiten des Arztes aber und des Hirten sind so nahe mit einander verbunden, daß die letztere nicht ohne die erstere gedacht werden kann. Denn der gute Hirte muß „die Schwachen stärken, die Kranken heilen und die Verwundeten verbinden" (vgl. Ezech. 34, 4. 16; Matth. 9, 36). Nun ist es Jehovah selbst, der solche Hilfe als eine Hilfe Jehovahs seinem Volke verheißen hat (Ezech. 34), und wiederum ist es Jesus, der als der Arzt im unbeschränkten Sinne des Wortes unter seinem Volke aufgetreten ist und sich als solchen erwiesen hat (Matth. 9, 12; 11, 4. 5; 12, 28). So geht unsere Frage dahin, wie sich dieser

Jesus zu jenem Jehovah verhalte. Da könnte man meinen, diese Frage werde durch die Erklärung Jesu beantwortet, daß er „im Geiste Gottes die Dämonen austreibe“ (12, 28), welche Erklärung das Verhältnis Jesu zu Gott als die aus dem Alten Testamente bekannte Beziehung der Propheten zu Jehovah kennzeichne. Das würde aber ein Mißverständnis dieses Wortes sein, wenn man in demselben die abschließende Erklärung Jesu über sein Verhältnis zu Gott sehen wollte. Sagt er doch schon, daß er mehr sei als Jona oder Salomo, und daß alle Propheten des Alten Testamentes bis auf Johannes, der selbst mehr als ein Prophet, nur eine Weissagung auf ihn bilden (11, v. 13; 12, 41. 42). In jenem Worte aber gilt es Jesu nur, auf die Beschuldigung der Pharisäer, daß er in Beelzebul die Dämonen austreibe, zu erwidern und dieselbe zu widerlegen, nicht aber über sein wesentliches Verhältnis zu Gott Aufschluß zu geben. Daher nimmt er keinen Anstand, sich mit den Jüngern der Pharisäer in eine Linie zu stellen, sofern dieselben auch im Geiste oder durch den Finger Gottes Heilungen der Art vollziehen (12, 27; Lk. 11, 19 f.). Der Unterschied ist nur, daß Jesus in unbeschränktem Maße, also ohne jegliche Ausnahme solche Zerstörung des Reiches Satans vollzieht — während den Pharisäerschülern als Seelenärzten gleich anderen Ärzten einzelne Heilungen gelingen —, daher Jesus berechtigt ist, zu sagen, daß in dieser seiner Thätigkeit das Reich Gottes gekommen sei. Wiederum tritt an uns die Frage heran, wie sich denn Jesus zu dem Jehovah verhalte, welcher in und mit seinem Reiche sein Volk heimzusuchen verheißen hat.

Treten wir an die tiefsinnige Antwort Jesu auf die Täuferfrage heran (Matth. 11, 2 ff.). Der Vorläufer Jesu wendet sich an ihn aus dem Gefängnisse und im Angesichte des Todes. Er ist in der Gewalt eines Herodes, den Jesus selbst einmal „den Fuchs“ genannt hat, d. h. das Tier, welches den Weinberg Gottes zerstört (Lk. 13, 32). Da hangt nun sein Leben an der Frage, ob Jesus als der Löwe aus dem Stamme Juda, als der mächtige zweite David sich offenbaren werde, der mit den anderen Feinden Israels und vor allen auch den Edomiter schlagen werde. Hatte doch Edom, der alte Feind Israels, durch die idumäische Familie der Herodes über Israel in dieser letzten Zeit Gewalt erlangt; allerdings im Zusammenhang mit der Machtentwickelung des großen Weltreichs der Römer, in welchem man die vierte der wilden Tiergestalten erkannte, unter denen sich die Geschichte der Weltmacht dem Propheten Daniel dargestellt hatte (Dan. 7). Nun ist die Frage, welche der Täufer an Jesus richtet, aus Dan. 7, 13 genommen, denn ihr Stichwort „der da kommt“ gehört dieser Stelle an.[1]) Er fragt aber damit

[1]) Dan. 7, 13 LXX gehören nicht weniger als drei bedeutsame prophetische Worte an, welche im Neuen Testamente wiederkehren: ἐρχόμενος, υἱὸς ἀνθρώπου, und ἔφθασεν

an, ob Jesus der sei, der nach Dan. 7, 13 „mit den Wolken des Himmels kommt" und dem dann von dem Alten der Tage Gewalt, Ehre und Reich über alle Völker, also auch über jene letzte Tiergestalt gegeben wird. In dieser Frage berührt sich allerdings der Täufer mit der Forderung der Pharisäer an Jesus, sie das Himmelszeichen sehen zu lassen, eben jene Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels (Matth. 16, 1; vgl. 24, 30; 26, 64); daher ihn denn Jesus warnt, sich gleich jenen an ihm zu ärgern. Und doch ist Jesus wirklich der „welcher kommt mit den Wolken des Himmels"; nennt er sich doch also dem Hohenpriester (26, 64); er ist es gerade so notwendig, als er der Davidssohn ist. Beides sagt von ihm die Weissagung. Wie aber die Pharisäer den letzteren Namen nicht im Sinne des „Geistes" (22, 43) verstanden, sondern ins Fleischliche verkehrt hatten, so war es die freilich schwere Aufgabe des Täufers, im „Geiste" verstehen zu lernen, daß der Erscheinung des auf den Wolken, d. h. zum Gericht kommenden (26, 64) erst eine andere Offenbarung Jehovahs vorausgehe.

So antwortet nun Jesus dem aus Dan. 7, 13 heraus fragenden Täufer mit Verwendung von Weissagungsworten aus Jesaia und zwar aus beiden Teilen dieses Propheten, woran zu erinnern durchaus nicht zwecklos ist,[1]) wie aus folgendem erhellen wird. Jesus führt vielmehr den Täufer, der seine Predigt zum guten Teil aus Jesaia geschöpft hat — wie schon Keim mit Recht bemerkt — in diesen Jesaiaworten zu Gemüte, daß er mit jener Daniel-Frage diesen wichtigsten Propheten, welcher die notwendige Voraussetzung der Prophetie des Daniel ist, versäumt und vernachlässigt habe. Es sind bekanntlich Worte aus Jes. 35, 5. 6; 61, 1; vgl. Lk. 4, 18. Nun redet Jes. 61, 2 auch von einem Tag der Rache an den Feinden Israels (vgl. 63, 4), und als ihr Vertreter wird Edom genannt (63, 1); aber auch Lk. 4, 18 f. hat Jesus jenes Wort beiseite gelassen.[2]) Und wiederum handelt Jes. 34 von dem Gericht über die Feinde des Volkes Gottes und auch hier ist es Edom, über welches der Zorn Gottes sich ergießt (V. 5. 6). Das weiß nun alles der Täufer. Was er aber, gerade wie die Jünger Jesu in einem ähnlichen Falle (Lk. 9, 52 ff.), lernen muß, das ist der Unterschied zwischen dem Geiste des Elias und dem Geiste des Sohnes Gottes.[3]) Derselbe ist nur gekommen, zu suchen, was verloren ist und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für Viele,

---

(vgl. Matth. 12, 38); dazu mag man als viertes rechnen das σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ oder τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (16, 1; 24, 30: 26, 64).

[1]) Gegen Hofmann zu Lk. 7, 22 f.

[2]) Vgl. oben S. 134.

[3]) Wenn auch die Worte „Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid" als Glosse anzusehen sind, so sind sie doch vollkommen richtige Erklärung.

obwohl der Tag der Rache und des Gerichtes seinem himmlischen Vater vorbehalten bleibt. Doch auf Grund obiger Jesaiaworte weist Jesus den Täufer auf den Inhalt seiner Erlöserthätigkeit in solcher Weise hin, wie er in der ersten Hälfte seiner Thätigkeit dieselbe zu bezeichnen pflegte und sie auch thatsächlich ausübte. Es ist: Heilen (und zwar im unbeschränkten Sinne des Wortes) und das Evangelium predigen.

Nun kommt es aber nicht bloß auf den Inhalt dieser Thätigkeit an, welchen Jesus den beiden Jesaiaworten entnimmt, um ihn als in seinem Messiaswirken erfüllt nachzuweisen, sondern nicht minder bedeutsam sind die Subjekte, welchen der Prophet jene Thätigkeit zuschreibt, und welche Jesus als in ihm selbst vorhanden weiß. Die Predigt des Evangeliums für alle Armen, Mühseligen und Beladenen ist Sache des Propheten oder Knechtes Gottes, von dem der zweite Jesaia überhaupt redet (Jes. 61, 1). Dagegen jene Arztthätigkeit, durch welche die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend werden, geschieht durch Jehovah, der wie er sich im Anfang der Geschichte Israels als „den Arzt Israels" bewiesen hat (2 Mos. 15, 26), nun am Ende dieser Geschichte sich als den Arzt im unbeschränktesten Sinne beweisen wird. Daher fügt denn Jesus auch, damit man sehe, daß die Erfüllung nicht hinter der Weissagung zurückbleibe, noch zwei höchste Beweise seiner Erlöserthätigkeit hinzu, die in der Weissagung nicht genannt waren, Heilung vom Aussatz und Totenerweckung. Indem denn die Sendboten ihrem gefangenen Meister melden können, daß Jesus sich als den Arzt Israels im vollkommenen Sinne offenbare, also, daß ihm kein Feind des Menschengeschlechtes, auch nicht der Tod Widerstand leisten könne, soll er zugleich erkennen, daß in Jesu in der That Jehovah, „der Arzt Israels", sein Volk heimgesucht habe. So gilt nun sonderlich dem Gefangenen, was jenem Worte bei dem alttestamentlichen Propheten unmittelbar vorausgeht: „Saget den verzagten Herzen: seid getrost, fürchtet euch nicht; siehe, euer Gott, zur Rache wird er kommen, zur Gottesvergeltung; er wird kommen und euch helfen" (35, 4). Denn so gewiß Jehovah als der Arzt und Helfer in Jesu und seinem Wirken erschienen ist und mit ihm das Reich Gottes (Matth. 12, 28), das der Täufer angekündigt hat (3, 2), so gewiß wird auch ihm, dem um Jehovahs Willen leidenden Knechte sein Lohn nicht ausbleiben. Möge sich darum der Täufer nicht an Jehovahs Wegen ärgern, sondern ausharren, bis Jehovahs Barmherzigkeit an seinem Volke sich erschöpft hat.

Endlich kommt es noch besonders auf das Verständnis des Zusammenhanges und Verhältnisses jener beiden wesentlichen Stücke der Thätigkeit Jesu an, der Heilthätigkeit und der Predigt des Evangeliums. Beide ergänzen sich, wie die zwei Thaten Jesu in der Perikope vom Gichtbrüchigen (Mk. 2, 1 ff.), Krankenheilung und Sündenvergebung. Jehovahs Arztherablassung, aber auch

allmächtige Hilfe ist der unwiderlegliche Thatbeweis für die Wahrheit seines Evangeliums, d. i. der Verkündigung des Daseins des Reiches Gottes. Jene Heilandsthätigkeit zeigt, daß Jesu Lehre oder Predigt wirklich eine „neue Lehre in Kraft", (Mk. 1, 27) wirklich Heil von allem Schaden, vornehmlich aber Aufhebung der Sündenschuld sei (Mk. 2, 1 ff.). Denn der wesentliche Inhalt des „Evangeliums" ist ja die Vergebung der Sünden. Als Knecht Jehovahs d. i. als Menschensohn predigt Jesus, demütig wie ein Prophet, das Evangelium; aber dessen Kern und Seele ist die Sündenvergebung, wie sie nur Jehovah zukommt. Damit nun solcher Inhalt und solche Bedeutung des Evangeliums von Israel nicht verkannt werde, offenbart sich Jehovah in Jesu als der Arzt Israels (Mk. 2, 9, 10; Matth. 12, 28). Das Zusammengehen der beiden im Alten Testament noch geschiedenen Subjekte, Knecht Jehovahs und Jehovah selbst, in der Einen Person Jesu ist nun das Geheimnis unseres Ausspruchs. So sehen wir denn auch bereits, wie jener Widerspruch des Alten Testamentes, daß Jehovah Arzt Israels ist und daß doch andrerseits der Knecht Jehovahs es ist: „Durch dessen Wunden wir geheilt sind", in Jesu Person sich lösen wird.

Noch könnte man fragen, warum denn aber, wenn Jesus der Arzt, d. i. der Erlöser von allen Übeln ist, der Täufer selbst nicht aus seiner Not errettet wird; diese Frage hat ja den Gefangenen zu seiner Sendung veranlaßt. Da gilt nun, daß der Täufer nicht bloß als einer in der Schar der zu erlösenden in Betracht kommt, sondern daß er als ein dem Erlöser zugehöriger, als „Freund des Bräutigams" in Betracht kommt. Wenn Jesus nur dadurch heilen kann, daß er „unsere Krankheiten auf sich nahm" (vgl. Matth. 8, 17), so kann auch dem Vorläufer seine Last nicht abgenommen werden (Mk. 9, 12. 13).

Waren die Pharisäer der Meinung, der Würde und Hoheit des Messias zu entsprechen, wenn sie ihn „Davids Sohn" nannten, so mußten sie sich von Jesu belehren lassen, daß das Geheimnis des Messias in der Coincidentia oppositorum bestehe: Davids Sohn und Davids Herr. Meinte der Täufer den höchsten Anspruch an Jesus zu erheben, wenn er ihn fragt: ob er der sei, der mit den Wolken des Himmels kommt und dem Jehovah, der Alte der Tage, das Reich überträgt, so muß er von Jesu hören, daß in ihm Jehovah selbst, der Arzt Israels, gekommen sei und sein Volk von Sünde und allem Übel erlöse.

Auf jenes wunderbare Zusammengehen von Jehovah und seinem Gesalbten in einer Person weist nun auch Jesus in den bedeutsamen Worten hin, in welchen er nach dem Weggang der Gesandten des Täufers die Stellung desselben im Reiche Gottes der Volksmenge deutet (Matth. 11, 10, 14). Wie dort Jesus die Heilthätigkeit Jehovahs und die Predigt des Knechtes Jehovahs in seinem eigenen Thun findet, so läßt er auch hier das Wort

Jehovahs „Siehe Ich sende meinen Boten und er wird den Weg vor Mir bereiten" (Mal. 3, 1) zu einem Wort Jehovahs an den werden, „der da kommt" und in welchem Jehovah selbst kommt, sodaß es nun lauten kann: „Siehe Ich sende meinen Boten vor dir her u. s. w."[1]) Um so leichter kann aber Jesus diese Umwandelung der Worte vornehmen, als beim Propheten der Übergang in den darauf folgenden Worten stattfindet, welche lauten: „und plötzlich wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Bundes-Bote, den ihr begehret; siehe er kommt, spricht Jehovah Zebaoth". Hier wird unter dem Herrn der Messias (vgl. Jer. 22, 18), der zugleich wie Moses der Mittler des neuen Bundes ist, zu verstehen sein.[2]) So muß der Prophet selbst schon ein gewisses Zusammenfallen des Kommens Jehovahs und der Erscheinung des Messias und Bundesmittlers angenommen haben, welches mit dem engen Zusammenhang verglichen werden mag, den der Prophet Ezechiel zwischen dem Auftreten Jehovahs als des guten Hirten Israels und der Erscheinung Davids als des Fürsten seines Volkes annimmt (Kap. 34). Wie wenig aber Jesus gewillt ist, an die Stelle des Kommens Jehovahs lediglich das Erscheinen des Gesalbten und Bundesmittlers zu setzen und so die Wirklichkeit jenes Kommens aufzuheben, zeigt deutlich die Beziehung Jesu auf das andere Wort des Propheten Maleachi (3, 23. 24). Hier wird Elia als Vorläufer des großen und schrecklichen Tages Jehovahs verheißen, damit er Israel vorbereite und alles zurechtbringe (vgl. Matth. 17, 11). Wenn nun Jesus sagt: „und wenn ihr es annehmen wollt, so ist er Elias, der kommen soll" (Matth. 11, 14), so hat er dieses sein Wort durch das andere Matth. 17, 12 deutlich erklärt: „Elias ist schon gekommen und sie haben ihn nicht anerkannt, sondern an ihm gethan, was sie wollten". Darum hat Johannes denn auch die Elia-Mission, in Israel alles zurechtzubringen, nicht vollenden können; sondern es muß, damit die Verheißung Jehovahs von der schließlichen Bekehrung des auserwählten Volkes ihre Erfüllung finde, Elias noch einmal kommen und dann wirklich alles zurecht bringen (17, 11; Mk. 9, 12; vgl. Matth. 23, 39; Röm. 11, 25 ff.). Ebendarum zerfällt aber auch, wie die Elia-Erscheinung, so der große und schreckliche Tag Jehovahs in zwei Parusien, in die erste, da des Menschen Sohn, gleich seinem Vorläufer, viel leiden und verachtet werden muß — obwohl beiden nur widerfährt, was auf sie geschrieben ist (Mk. 9, 12. 13; Matth. 17, 12), — und in die zweite, da er, von seinem Volke mit Hosianna begrüßt in Herrlichkeit kommen wird (23, 39; vgl. Apostelg. 1, 6 f.). Darin aber ist in Bezug auf die doppelte Elias-Parusie kein Unterschied, daß ihr nämlich das Kommen Jehovahs unmittelbar nachfolgt. Es

[1]) Vgl. dazu oben in Kap. 4 S. 105 f.

[2]) So Hofmann zu Lk. 7, 27.

bleibt doch dabei, daß Johannes nach seiner göttlichen Mission Elias ist — auch wenn sein Volk ihn verachtet hat —, denn in Jesu hat Jehovah sein Volk heimgesucht mit der Barmherzigkeit aus der Höhe und alle Weissagung des Alten Testamentes, die von Jehovah dem Arzt Israels redet, in Erfüllung gebracht (Matth. 11, 4. 5). Wenn denn Jesu, dem Arzte, endlich auch widerfahren ist, was im Alten Testament vom Knechte Jehovahs geweissagt ward, nämlich Verachtung, Leiden und Tod (Mk. 9, 12), so hat sich damit Jehovah erst recht als den Arzt erwiesen, „durch dessen Wunden wir geheilt worden sind" (Jes. 53, 5). Allerdings hat Israel in solchem Ergehen Jesu schlechterdings nicht eine Offenbarung Jehovahs anerkennen wollen. Das hat aber Jesus mit dem kurzen und doch so großen Wort erklärt „dies arge und ehebrecherische Geschlecht". Sie sind längst von dem Jehovah der alttestamentlichen Offenbarung, von dem, der sich den Hirten und den Arzt, ja den Ehegemahl seines Volkes genannt hat, abgefallen; ihr wirklicher Gott ist nicht Jehovah, sondern ein Götze (vgl. Matth. 6, 24); und Johannes hat nicht die „Sinnesänderung" und die „Wiederherstellung" zustande gebracht, zu der er gesandt war. Doch von jenem großen Worte wird sogleich hernach eingehender zu reden sein. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß Jesus, indem er vor der Volksmenge den Täufer Johannes als den Elias bezeichnet und damit an Mal. 3, 23 f. erinnert, nämlich an die bestimmte Weissagung, daß Elias dem großen und schrecklichen Tage Jehovahs vorausgehe, auf das Außerordentliche in dieser seiner Aussage selbst aufmerksam macht mit den hinzugefügten Worten: „Wer Ohren hat, der höre!" (Matth. 11, 15).

Wir haben gesehen, wie die Berufsthätigkeit Jesu, so menschlich auch ihr Name lauten mag — Hirte, Arzt —, uns in sein göttliches Wesen eingeführt hat. Das ist insofern nicht zu verwundern, als Jehovah, der Bundesgott, im Alten Testament die Thätigkeiten des Hirten und Arztes seinem eigenen Wesen nicht nur nicht widersprechend erachtet, sondern vielmehr als wesentliche Offenbarungsweisen angesehen hat. Treten wir an einen Namen Jesu heran, der nicht weniger menschlich lautet, uns aber in besonderer Weise sein göttliches Wesen enthüllt.

7.

Indem wir vom Berufe Jesu handelten, ergab es sich, daß es zugleich der Beruf war, den Jehovah als der Bundesgott Israels vermöge der hiemit gegebenen Selbsterniedrigung sich erwählt hat. Er ist nichts anderes, als einer der großen Anthropopathismen, in welchen sich Jehovahs Wesen offenbart. Es wird sich aber immer deutlicher zeigen, daß alle jene alttestamentlichen Anthropopathismen Jehovahs nur Weissagungen sind, welche in Jesu ihre Erfüllung finden, sodaß sein wahrhaft menschliches Leiden sich zugleich als der vollkommene

und wahre Theopathismus erweisen wird. Zwar hat sich uns schon als unzweifelhaft ergeben, daß Jesus in seinem Hirten- und Arztberuf nicht etwa den menschlichen Abglanz der göttlichen Hirtenschaft und Arztthätigkeit Jehovahs, sondern vielmehr die Erfüllung d. i. die vollkommene Verwirklichung alttestamentlicher Weissagung gesehen habe. Indessen läßt ja der Begriff eines Hirten oder Arztes an sich immerhin die Möglichkeit zu, zwischen dem göttlichen Urbilde und dem menschlichen Abbilde zu unterscheiden, wie sich eben dieser Unterschied durch das ganze Alte Testament hindurch erstreckt. Wir treten aber jetzt an einen Namen Jesu heran, welcher jenen Unterschied nicht zuläßt, sondern mit einer gewissen Eifersucht nur Eine Wirklichkeit zuläßt. Wir können auch hier nicht mehr den Begriff „Beruf" anwenden, und machen dies denen gegenüber geltend, welche in Jesu nur unser Vorbild sehen und darum in seinem Wirken nichts als Berufsthätigkeit erkennen wollen. Ebenso thun wir hiemit in unserer Betrachtung einen Schritt vorwärts vom Thun oder Wirken Jesu hin zu seinem Sein und Wesen. Denn wenn von irgend einem, so gilt von Jesus das Wort des Dichters: Gemeine Naturen bezahlen mit ihrem Thun, edele mit ihrem Sein.

Treten wir an die Thatsache selbst heran, wie sie sich in den Reden Jesu findet. Es bedarf keines Beweises, daß Jesus mit dem scheltenden Worte: „arges und ehebrecherisches Geschlecht" (Matth. 12, 39; 16, 4; Mk. 8, 38) an die im Alten Testament herrschende Vorstellung vom Eheverhältnis Jehovahs mit seinem Volke anknüpft. Dem entspricht denn die positive Selbstbezeichnung Jesu als des „Bräutigams" (Mk. 2, 19 — hier wird in wenigen Worten der Name „Bräutigam" dreimal wiederholt — Matth. 9, 14: Lk. 5, 34). In gewisser Beziehung wird dann dieser Name verwirklicht in dem bekannten Gleichnis vom Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte Matth. 22, 2 ff.; und zwar ist hier zu bemerken, daß bei Matthäus — im Unterschied von dem im dritten Evangelium vorhandenen sehr ähnlichen Gleichnis vom großen Gastmahl (Lk. 14, 16 ff.) — mit unverkennbarer Absicht immer wieder hervorgehoben wird, daß es sich nicht bloß um ein Festmahl, sondern um ein Hochzeitsmahl handelt (V. 2. 3. 4. 8. 9. 10. 11. 12). Endlich vergleiche man noch Matth. 25, 1 ff.; Lk. 12, 36.

Fällt es auf, daß Matthäus vor Lukas jene Vorstellung betont, so werden wir nicht meinen, daß sie Lukas, dem Pauliner, fern gelegen habe (man vgl. mit Lk. 5, 34; 1 Kor. 6, 17; 11, 3; Ephes. 5, 23), sondern wir werden bedenken, daß Matthäus für Juden, Lukas für Heiden geschrieben hat.

Nun ist auf Grund der früher besprochenen alttestamentlichen Voraussetzungen unzweifelhaft, daß Jesus mit der Beschuldigung des „ehebrecherischen und abgefallenen Geschlechtes" (Mk. 8, 38) sein Volk anklagt, es habe jenen innigen nur dem Ehebunde vergleichbaren Zusammenhang mit Jehovah gebrochen, der im sogenannten ersten Gebot in den Worten ausgedrückt ist: „Ich,

Jehovah, bin Dein Gott"; woraus denn folgt: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir", und der wiederum als Forderung ausgesprochen ist in den Worten des Deuteronomiums, die Jesus als das erste Gebot bezeichnet hat: „Du sollst Jehovah, Deinen Gott lieben von ganzem Herzen u. s. w." Nun sind nicht nur die Sadduzäer oder die Mammonsknechte oder die verlorenen Kinder des Volkes von Jehovah abgefallen, sondern auch von dem Volk, das in den Pharisäern und Schriftgelehrten seine Führer anerkennt, gilt: „sie ehren Jehovah mit ihren Lippen, aber ihr Herz ist fern von Ihm" (Matth. 15, 8); jene Führer kennen Jehovah, das Licht, nicht, darum sind sie blinde Blindenleiter (15, 13. 14). Und doch ist die Zeit da, daß Jehovah, der Gatte seines Volkes, dasselbe heimsuche und sich desselben annehme. Nachdem es lange Zeit wie eine Witwe von Jehovah verlassen gewesen ist, kein Königtum und kein Prophetentum gehabt hat und wie ein Heidenvolk von den Völkern mißhandelt worden ist, wird jetzt Jehovah zeigen, daß es dennoch Sein Volk ist und daß Er seines Eheweibes nicht vergessen hat (Hos. 2, 21. 22. 25; Jes. 62, 4. 5; 54, 5 ff.).

Als was tritt nun Jesus auf? Ist er etwa der Freiwerber oder Brautführer Jehovahs, der das verlassene Volk auf seinen Ehegemahl vorzubereiten hätte? Das ist vielmehr Johannes-Elias, = „der alles zurechtbringen soll." Jesus ist nach seiner unzweideutigen Erklärung „der Bräutigam", dem sein himmlischer Vater Hochzeit macht. Und hier handelt es sich um einen Stand und Wesen, in welchem jenes Verhältnis von göttlicher, vollkommener Verwirklichung und von unvollkommener menschlicher Wirklichkeit unmöglich ist. Mit dem Königtum oder Hirtentum Jehovahs verträgt sich Davids Königtum. Als Hirte oder Arzt mag man einen Stellvertreter senden. Jehovah als Ehegemahl seines Volkes kann keinen anderen neben sich dulden. Hier beweist sich die geheimnisvolle und bedeutsame Analogie von Religion und Monogamie, vermöge deren es heißt: „Jehovah, Eiferer ist sein Name, ein eifersüchtiger Gott ist er" (2 Mos. 34, 14), und vermöge deren alle Abgötterei Hurerei und Ehebruch heißt. Ja, auf diesem Gebiet kommt jenes sonst befremdliche Wort Jehovahs an den Propheten Samuel über das Volk, das aus Mangel an Glauben und Liebe zu Jehovah einen König haben wollte, zu seinem Rechte: „sie haben nicht dich, sondern mich verworfen, daß Ich nicht soll König über sie sein" (1 Sam. 8, 7. 8). Der Widerspruch, der darin lag, daß Israel Jehovah als König hatte und doch noch einen irdischen König dazu — ein Widerspruch, der recht brennend ward, wenn Könige und Propheten Jehovahs, des höchsten Königs, wider einander standen —, ist erst aufgehoben in Jesus, dem Christus, der als der Davidssohn doch zugleich der Bräutigam ist, d. h. Jehovah, der einzige und vollkommene Gemahl Israels. In ihm freilich verstehen wir auch erst, warum Jehovah trotz jenes Abfalls des Volkes, den Er

in der Königsforderung sieht, dennoch den Wunsch des Volkes erfüllt; weil Er in dem König David, den Er Israel geben wird, auch den Davidssohn sieht, in welchem Er selbst sein Volk heimsuchen wird.

Daher entspricht denn auch die eifersüchtige Wertschätzung seiner selbst, mit der Jesus Jüngern und Volk gegenübertritt, der Eifersucht Jehovahs im Alten Testamente, ja sie übertrifft die letztere in der Schärfe des Ausdrucks. Es gilt aber Jesu offenbar, die Einheit des ehebrecherischen Abfalls von Jehovah mit der Verachtung seiner selbst als des Bräutigams hervorzuheben, wenn er in einem besonders bedeutungsvollen Zusammenhang erklärt; „Wer sich meiner (und meiner Worte) schämt in diesem ehebrecherischen und abgefallenen Geschlechte, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln" (Mk. 8, 38). Wenn dann das erste und größte Gebot des Alten Testamentes lautet: „Du sollst Jehovah Deinen Gott lieben von ganzem Herzen u. s. w." (5 Mos. 6, 5), so überbietet dasselbe Jesus noch in der Schärfe des Ausdrucks, wenn er sagt: „So einer zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schwestern, dazu auch seine eigene Seele, so kann er nicht mein Jünger sein" (Lk. 14, 26). In diesem Spruche aber, wie in dem entsprechenden: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert, u. s. w." (Matth. 10, 37; vgl. Mk. 8, 35; Matth. 16, 25), spielt Jesus an das Wort im Segen Moses an, das den Stamm Levi erhebt, der einst um Jehovah geeifert hat: „Wer zu seinem Vater und zu seiner Mutter spricht: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht kennet und von seinen Söhnen nichts weiß, sondern halten Deine Rede und bewahren Deinen Bund, die sollen Jakob Deine Rechte lehren u. s. w. (5 Mos. 33, 9 f.; vgl. 2 Mos. 32, 27 ff.).

Fordern nun jene Worte des Menschensohns mit Jehovah-Eifersucht für ihn selbst Liebe über alles, so werden wir nur dann keinen Widerspruch gegen Jehovahs erstes und größtes Gebot erkennen, wenn Jehovah selbst in dem Menschensohn erschienen ist und wenn Jehovah im Thun und Leiden des Menschensohnes sein Wesen als des Bundesgottes Israels zur vollkommenen Offenbarung gebracht hat. Daß dem so ist, beweist schon das Eine Wort „Bräutigam", sofern damit der Menschensohn für sich in Anspruch nimmt, was Jehovah Jes. 54, 5. 6 von sich sagt: „Denn Dein Gemahl ist Dein Schöpfer, Jehovah Zebaoth ist sein Name, und Dein Erlöser der Heilige Israels, der Gott der ganzen Erde wird er genannt u. s. w."

Daß aber der ungeheure Widerspruch: Jehovah Zebaoth, der Schöpfer des Alls, Israels Gemahl; und wiederum Israels Bräutigam der Menschensohn, der in den Tod am Kreuz dahingegeben werden „muß" oder der gekommen ist, seine Seele als Lösegeld dahinzugeben: daß dieser Widerspruch in Jesu Selbstbewußtsein seine Aufhebung gefunden hat, ist von ihm selbst

sogleich in dem ersten Wort, in welchem er Jehovahs Gemahlschaft sich zuschreibt, für die Kenner des alttestamentlichen Wortes angedeutet worden. Denn mit der Erklärung „es werden aber Tage kommen, wann der Bräutigam von ihnen genommen sein wird" (Mk. 2, 20 u. Par.) weist Jesus, wie schon oben einmal hervorgehoben wurde, auf das Wort vom leidenden Knechte Jehovahs hin, „der aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen ward" (Jes. 53, 8).[1] Es häuft sich aber in jenem Worte Jesu die Coincidentia oppositorum. Den Namen „Bräutigam" entnimmt er nämlich Jes. 62, 4. 5: „Jehovah hat Wohlgefallen an Dir" und „wie sich ein Bräutigam freut über seine Braut, so freut sich an Dir Dein Gott." Denn voll himmlischer Freude, nämlich jener Seligkeit, die der Geber alles Guten hat (Apostelg. 20, 35), tritt Jehovah an sein Volk heran, eben damit zugleich jener „Freudenmeister" — wie Jesum das Lied nennt —, darum haben die Jünger als Söhne des Brautgemachs keine Ursache zu fasten, wie ihnen die Pharisäer zumuten. Aber derselbige Freudenbringer ist zugleich der Mann der Schmerzen, voll Schmach und Verachtung, der endlich aus dem Lande des Lebens hinweggerissen wird; dann kommt für die Seinigen die Zeit der Trauer und des Fastens; obwohl diese Trauer notwendig in ewige Freude verwandelt werden wird. Denn es liegt im Begriff des Bräutigams, daß er mit seiner Braut verbunden werde für immer. Ein Arzt mag sich zurückziehen, wenn er seinen Dienst gethan hat. Der Bräutigam aber bleibt (vgl. Matth. 18, 20).

In welchem Verhältnis steht denn aber jenes geheimnisvolle und befremdliche „Hinweggenommenwerden" zu Wesen und Bedeutung des Bräutigams, wenn doch mit diesem Begriff an sich das Bleiben gegeben ist? Mit dieser Frage berühren wir zugleich das Rätsel des nicht minder geheimnisvollen Wortes: „Das arge und ehebrecherische Geschlecht fordert ein Zeichen, und es soll ihm kein Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona" (Matth. 12, 39; 16, 4). Hier muß doch ein Zusammenhang zwischen dem Begriff „ehebrecherisch" und dem Geschick des Propheten vorhanden sein. Darauf bezieht sich denn auch das in der ersten Stelle folgende Wort vom Geschick des Propheten und vom Geschick des Menschensohnes (V. 40); und wenn dasselbe auch nur eine Glosse sein sollte, so geht es von einem ganz richtigen Gedanken aus. Denn, wie neuerdings beliebt worden ist, das Wort vom „Zeichen des Propheten Jona" lediglich von der Bußpredigt des Propheten verstehen wollen, heißt nichts anderes, als eben das „Zeichen" überhaupt leugnen, da die Bußpredigt kein „Zeichen" ist.[2] Das Wort Jesu aber von den Niniviten, die

[1] Die LXX haben hier dasselbe griechische Stammwort, welches sich Mk. 2, 20 u. Par. findet.

[2] Wenn es dagegen Mk. 8, 12 heißt: „es soll diesem Geschlecht überhaupt kein Zeichen gegeben werden", so hebt dies Wort keineswegs das andere vom „Zeichen Jona"

auf die Predigt des Jona hin Buße thaten, ist nicht eine Erklärung seines Wortes vom „Zeichen des Propheten", sondern setzt letzteres als Grundlage und Inhalt seiner Predigt voraus. Jene Auffassung ist nichts als die Ausgeburt eines wunder- und geheimnisscheuen Rationalismus, welcher die Worte Jesu ihres Lebensnerves beraubt. Das Zeichen des Propheten Jona ist nun, daß zunächst der Prophet, der Ninive den Untergang verkünden soll, selbst dem Verderben übergeben wird; er, der Knecht und Vertreter Jehovahs, des lebendigen Gottes, wird aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen. Das ists nun auch, was dem Bräutigam widerfährt, und zwar thut ihm das „ein arges und ehebrecherisches Geschlecht" an, indem es sich eben damit das Zeichen des Propheten Jona selbst bereitet. Das thut es, weil ihm der Bräutigam so gar nicht gefällt, denn er hat keine Gestalt noch Schöne; er „gürtet sich nicht das Schwert um und schmückt sich nicht schön", wie man vom Davidssohn erwartete (Ps. 45, 4), bringt nicht Reich und Herrlichkeit im Sinn der Pharisäer. So entledigte man sich seiner. — Was aber ist der göttliche Inhalt der Tragödie? „Der Menschensohn ist gekommen, seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele." Damit offenbart er das Wesen des Bräutigams im himmlischen und göttlichen Sinne, indem er die Braut durch die Hingabe seines eigenen Blutes erst erkauft und im heiligen, hochzeitlichen Gewande sich herstellt. Denn zuvor ist sie eine „Ehebrecherin". Eben daraus erklärt sich auch die so befremdliche Thatsache, daß an allen den Stellen, in welchen Jesus von sich als dem Bräutigam redet, über die Braut Stillschweigen herrscht; und zugleich warum Jesus sich beharrlich den „Bräutigam", niemals Gemahl nennt. Die Braut soll erst noch durch eine Wiedergeburt aus dem Blute des Bräutigams geschaffen werden. Damit beweist der Menschensohn denn in der That, daß indem das „Zeichen des Propheten Jona" sich an ihm vollzieht in ihm zugleich mehr ist als in Jona. Denn während der Prophet nicht ohne eigene Schuld in die Todesnot geriet, ist der Bräutigam der heilige Knecht Jehovahs, der um der anderen willen leidet und stirbt. Aber als Bräutigam ist er auch mehr als „der Knecht Jehovahs", ist er vielmehr Jehovah selbst. Und nun erst zeigt es sich, bis zu welcher Höhe die alttestamentliche Thatsache, daß Jehovah Bräutigam und Gemahl seines Volkes ist, in ihrer neutestamentlichen Erfüllung sich erhebt. Der Anthropopathismus des Alten Testamentes wird zum wirklichen und echten Theopathismus. Dieser Thatsache gegenüber beweist sich nun eben das Volk Israel als ein „ehebrecherisches" d. i. von Jehovah abgefallenes Geschlecht. Was Jesaia von seinen Zeitgenossen gesagt hat: „Dies Volk ehrt Jehovah mit seinen Lippen,

auf. Im Sinne der Forderung „dieses Geschlechtes" wird ihm kein Zeichen gegeben werden. Dagegen wird Jehovah in Seinem Sinn und Seinem Wesen gemäß ein Zeichen geben.

aber ihr Herz ist fern von Ihm", das geht jetzt erst recht in Erfüllung, indem die Offenbarung Jehovahs zur Vollendung kommt. Indem Jehovah sein Eheverhältnis zu Israel bis dahin verwirklicht, daß Er Sich selbst für Sein verworfenes und verlorenes Eheweib dahingibt, um das verlorene zu retten, muß sich dieser vollkommenen Offenbarung des Jehovahwesens gegenüber als des Guten der Gegensatz des sündigen Menschenherzens gleichfalls vollständig enthüllen. Jenes „ehebrecherische Geschlecht" hat den Mammon, die Weltherrschaft und den Weltgenuß im Herzen, und von Jehovah begehrt es nur, daß Er als Schöpfer und Regierer der Welt Seinem Volke, das „Ihn mit den Lippen ehrt", die Weltherrschaft verschaffe. Die Ehegemeinschaft selbst will das abgefallene Geschlecht nicht; denn sonst müßte es ja auch Herz und Sinn seines Gatten annehmen, und seinen eigenen sündigen Sinn verleugnen. Weil denn nun Jehovah, statt als Schöpfer und König der Welt Seinem Volke die Welt zu Füßen zu legen, vielmehr als Hirt und Arzt ihm entgegentritt, so werden sie sich Seiner, den sie nicht als Bräutigam anerkennen können, entledigen und das Zeichen des Propheten Jona an ihm verwirklichen.

Dies Zeichen wird nun fortan über der Geschichte des zeichenfordernden Judenvolkes schweben. Aber dies Volk wird nicht nur das Geschick des ehebrecherischen Weibes, das seinen Propheten und göttlichen Gemahl verworfen hat, in dem langen Exil auszukosten haben, sondern es wird auch erfahren müssen, welch eine Kraft und Bedeutung im Zeichen des Propheten Jona für die liegt, die es im Glauben annehmen. Das Zeichen des Jona ist nichts anderes als „das Wort vom Kreuz", wie es der Heidenapostel genannt hat; und die Heidenvölker, welche dies Wort im Glauben aufgenommen haben, sind die Gegenbilder der Niniviten, die einst auf des Jona Predigt Buße thaten. Die gläubigen Heiden aber haben im Wort vom Kreuz nicht nur ein festes prophetisches Wort, sondern sie haben den Bräutigam. Und indem sie den von den Juden verworfenen und gekreuzigten als den Bräutigam aufgenommen haben, ist ihnen zu der Gerechtigkeit der Kinder Gottes und zum Reiche Gottes auch die Weltherrschaft hinzugegeben worden.

8.

Wenn Matthäus erzählt, daß die Pharisäer und Sadduzäer von Jesu ein Zeichen vom Himmel zu sehen forderten (16, 1; vgl. Mk. 8, 11), so ist diese Forderung nicht eine zufällige oder willkürliche, wie ihr Inhalt nicht ein beliebiger. Die sonst verfeindeten Parteien treten hier in Gemeinschaft auf, weil es sich um einen offiziellen Schritt handelt. Sie treten als eine Gesandtschaft des Synedriums an Jesum heran (vgl. Mk. 8, 11), wie hernach der Hohepriester als Haupt dieser obersten Behörde die letzte entscheidende Frage an ihn richten wird (Matth. 26, 63). Dort tritt die Gesandtschaft des Synedriums

auf, nachdem die galiläische Wirksamkeit Jesu ihren Höhepunkt erreicht hat und zu fürchten steht, daß die Galiläer ihn als Messias anerkennen werden (16, 13; vgl. Joh. 6, 14. 15). So soll sich denn Jesus vor dem Synedrium als Messias legitimieren. Wenn sie ein Wunder von ihm fordern, so ist das nicht zu viel verlangt, da ganz Galiläa voll von seinen Thaten ist. Was sie aber von ihm fordern, das fordern sie nicht so leichthin, sondern auf Schriftgrund und nach einer in ihrer Art ebenso begründeten Aussage der Schriftgelehrten, als Jesus den Jüngern gegenüber bezüglich des Kommens des Elias anerkennt (Matth. 17, 10 f.; Mk. 9, 11 f.). Wenn sie nämlich ein Zeichen vom Himmel her begehren, so hätten sie dasselbe auch „ein Zeichen" oder „das Zeichen des Menschensohnes" nennen können, wie es Dan. 7, 13 als das Kommen des Menschensohnes auf des Himmels Wolken beschrieben wird. Nannte sich nun Jesus beharrlich „den Menschensohn", so hielten sie sich für berechtigt, von ihm wenigstens den Anfang einer Machtäußerung über das himmlische Gebiet zu fordern, wie sie die Danielweissagung auf seiten des Menschensohnes voraussetzt. Und auch diejenigen Pharisäer, welche Jesu einen Bund mit Beelzebul zutrauten, können ihrer Sache gewiß sein, da die Macht des Obersten der Dämonen sich nicht auf den Wohnsitz des Allmächtigen erstreckt. Freilich sie alle, die diese Zeichenforderung an ihn stellen, thun es in der Gewißheit, daß er nicht im stande sei, diesen Beweis seiner Messianität zu leisten, und daß durch solches Zugeständnis die zwischen dem Synedrium und dem galiläischen Propheten schwankende Volksmenge zur Entscheidung gegen ihn bestimmt werden werde. Und in dieser letzteren Erwartung haben sie sich nicht getäuscht. Denn die für seine Anerkennung in Betracht kommenden Personen, die in Galiläa maßgebende Gesellschaft hat nach dieser von dem Synedrium so klug angestellten Probe [1]) Jesum als den Messias fallen lassen, wenn sie auch noch festhält, daß er ein wunderbarer Prophet, ja unmittelbarer Vorläufer des Reiches Gottes sei (Matth. 16, 13. 14).

Uns aber kommt es vornehmlich auf die Frage an, wie Jesus innerlich zu jener Forderung steht, in welchem Sinne er sie ablehnt und was er an ihre Stelle setzt. Das ist die furchtbare Selbstverblendung der Führer Israels, daß sie mit jener Forderung das Gericht und die Verdammung über sich selbst begehren. Denn der auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn ist der zum Gericht kommende und dies Gericht hebt an beim Hause Gottes. Wie könnten sie denn nun, die schon der Täufer „Otterngezücht" genannt hat, diesem Gericht entgehen? (Matth. 3, 7; 15, 13; 23, 33.) Und nun stehen sie vor Jesu und fordern dies Gericht heraus! Wenn Jesus schon den Söhnen Zebedäi, da sie ihn vor seinem Königszug nach Jerusalem um die hohen

[1]) Daher Mk. 8, 11 „πειράζοντες".

Stellen in seinem Reiche bitten, erklärte: „ihr wißt nicht, was ihr bittet“ (20, 22) — denn die ihm bevorstehende Erhöhung ist das Kreuz auf Golgatha, und zu seiner Rechten und Linken werden Verbrecher hängen —, was soll er jenen Verstockten sagen? Die Söhne Zebedäi werden es bald verstehen lernen und werden auch Jesu Nachfolger werden (V. 23). Von jenen Verstockten hat sich Jesus nach Markus mit Seufzen abgewendet und ihnen das geforderte Zeichen verweigert; nach Matthäus hat er sie auf das Zeichen des Propheten Jona als das für sie bestimmte zurückverwiesen (16, 4; 12, 39).

Das „Zeichen vom Himmel her“, das „Zeichen des Menschensohnes“ (Dan. 7, 13) freilich wird nicht ausbleiben. Seinen Inhalt hat Jesus deutlich seinen Jüngern vorgezeichnet: „Wie nämlich der Blitz ausgehet vom Aufgang und scheinet bis zum Niedergang, so wird die Erscheinung des Menschensohnes sein; die Sonne wird finster werden und der Mond seinen Schein verlieren und die Sterne werden vom Himmel fallen, — und dann wenn das Unvergänglichste der natürlichen Welt in seiner Vergänglichkeit sich gezeigt haben wird — wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes am Himmel“: d. h. „er selbst wird sitzen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels“ (Matth. 24, 27. 29. 30; 26, 64; vgl. Lk. 17, 24). Solches wird geschehen, wenn das große Saatfeld des Reiches Gottes zur Erndte reif sein wird.

Allerdings wird noch dies „arge und ehebrecherische Geschlecht“ selbst das Vorbild und Gleichnis des „Zeichens des Menschensohnes“ zu schauen und zu erfahren bekommen. Was Pharisäer und Sadduzäer erbeten haben, das haben sie ja nicht zufällig und „von sich selbst“ erbeten, sondern, wie der Hohepriester in jenem Worte über den Tod Jesu als Prophet wider Willen geredet hat (Joh. 11, 49 ff.), so haben sie als die Vertreter des Prophetenvolkes das Gericht Jehovahs und des Menschensohnes über „dies Geschlecht“ herausgefordert. Weil nämlich dies Geschlecht und zwar unter Führung jener das Maß der Blutschulden des Volkes Israel durch den höchsten Prophetenmord, nämlich den Mord des Menschensohnes — das ist aber das Zeichen Jonä — voll gemacht haben wird, so wird auch das Gericht schon über dies Geschlecht kommen, — sobald sich herausgestellt hat, daß die Bußpredigt auf Grund des Jonaszeichens an diesem Geschlecht vergeblich ist (Matth. 23, 32. 35. 36). Daher zeigt Jesus ebenso deutlich sein Kommen zum Gericht über das verschuldete Geschlecht der Gegenwart an (10, 23; 16, 28; 24, 34), wie er andrerseits von einem letzten und abschließenden Kommen weiß, dem das Volk Israel, im Gegensatz zu der Jetztzeit, als ein bekehrtes im Glauben entgegensehen wird (17, 11; 23, 39). Dann wird das Reich Gottes seinen großen Gang durch die Heidenwelt vollendet haben, — den es doch erst antreten konnte, nachdem es dem Volke Israel, d. i. den Kindern des Reiches entzogen und an ihnen

jenes Gericht vollstreckt worden war (21, 41. 43; vgl. 8, 11) —, dann wird das große Saatfeld der Welt zur Erndte reif sein (13, 38; 24, 14).

Der Same aber, der auf dem großen Ackerfelde ausgestreut werden wird, ist das Wort Gottes oder das Evangelium (Lk. 8, 11). Und wie der Säemann der Menschensohn ist, so ist auch der Inhalt des Samens der Menschensohn, nämlich der Menschensohn, auf welchen geschrieben steht, daß er leiden und sterben müsse (Mk. 8, 31; 9, 12) oder der Menschensohn, an welchem das Zeichen des Propheten Jona erfüllt werden muß (Matth. 12, 39 ff.). Denn wie die Niniviten auf die Predigt des Jona Buße thaten, so werden sich die Heiden zum Evangelium d. i. zum Wort vom Kreuz bekehren.

Nun ist das Zeichen des Propheten, wie es sich in Jesu erfüllt, nichts anderes, als die Fortsetzung und Vollendung der Heilandsthaten des Menschensohnes, durch welche er sich als den Hirten und Arzt der verlorenen Schafe Israels bewiesen hat. Eben diese Thaten, welche der Evangelist Matthäus „Messiasthaten" nennt und in denen er zugleich das Leiden des Knechtes Jehovahs sieht (11, 2; 8, 17), galten den Pharisäern und Sadduzäern nicht als messianische Zeichen, obwohl sie es sind, wie das Jesus dem Täufer gegenüber geltend macht (11, 4. 5). Sie sind es für die Gegner Jesu nicht, weil diese die Art des „ehebrecherischen Geschlechtes" an sich haben, das Jehovah aus seinem Herzen verloren hat (15, 8) und darum auch in jenen Hirten- und Heilands-Thaten die Heimsuchung Jehovahs nicht erkennt. So kann nun die Erfüllung des Zeichens Jonä in nichts anderem bestehen, als darin, daß der Hirte sein Leben für die Schafe dahingibt, wie denn Jesus selbst sagt: „es steht geschrieben, ich werde den Hirten schlagen" (Mk. 14, 27), und daß der Arzt, der anderen geholfen hat, in die Not gerät, aus der er, wie seine Feinde spotten, sich selbst nicht helfen kann (15, 30. 31).

Hat sich aber, wie oben schon ausgeführt worden ist, in jenen Hirten- und Heilands-Thaten Jehovah selbst, der Hirte und Arzt Israels, offenbart, so muß ja auch das Zeichen Jonä Jehovah selber treffen. Das ward bestätigt durch das Wort Jesu vom Bräutigam, der „aus dem Lande der Lebendigen hinweggerissen wird" (Mk. 2, 20). So ist es denn auch nicht mehr ein Prophet oder Knecht Jehovahs, der jetzt, da die Zeit erfüllt ist, zu Israel, dem Volke Jehovahs, ins Schiff tritt, um es durch den bevorstehenden großen Sturm in den Hafen des Himmelreichs einzuführen, sondern es ist einer, der Propheten sendet, also Jehovah selbst (Matth. 23, 34). Dem entspricht das dieser Stelle nahestehende Wort: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein sammelt unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt" (23, 37). Denn dies Wort steht nicht als ein aus sich selbst zu verstehendes, weil von Jesu neu geschaffenes da, sondern als

eine Erfüllung von Gesetz und Propheten. Es ist Jehovah, der sein Volk auf Adlersflügeln getragen und Seine Fittige darüber gebreitet hat (2 Mos. 19, 4; 5 Mos. 32, 11). Es ist Jehovah, unter dessen Flügeln die Frommen des Alten Testamentes sich sicher fühlen (Ps. 36, 8; 61, 5; Ruth 2, 12). So ist Er es auch, der Jerusalem insonderheit verheißen hat, wenn die Menge der Feinde über sie kommen will, daß Er, Jehovah Zebaoth, Seine Stadt beschirmen und erretten werde, wie Vögel, die über ihren Jungen schweben (Jes. 31, 5). So hat Jehovah Jerusalem vor Sanherib geschützt. Wenn denn nun Jesus die römischen Adler, wie einst Assyrer und Chaldäer, gegen Jerusalem heranziehen sieht (Hosea 8, 1; Habak. 1, 8) und mit den Worten Jehovahs beim Propheten Jesaia der Stadt Gottes seinen Beistand anbietet, so muß sich der Menschensohn zugleich als Jehovah gewußt haben; sonst wäre es eine Frivolität gewesen, jener heiligen Worte sich zu bedienen. Ihm sind aber der Menschensohn, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege, und Jehovah, der Herr der Heerscharen, keineswegs sich ausschließende Gegensätze, da er in der letzten Not seinen Jüngern, die ihn schützen möchten, erklären kann, daß ihm mehr als zwölf Legionen Engel zu Gebote stehen (Matth. 26, 53).

Wenn denn Jesus zu dem „argen und ehebrecherischen Geschlechte" sagt: „siehe, hier ist mehr als Jona, mehr als Salomo" (12, 41 f.), so sagt dies „mehr" nicht, was das „mehr als ein Prophet" von dem Täufer sagt (11, 9), sondern es ist der Bräutigam, der dies Geschlecht heimsucht und der von ihm verworfen wird, weil er keine Gestalt noch Schönheit hatte, wie sie dies Geschlecht von ihm begehrte. Er aber beweist gerade dadurch, daß er nicht nach dem Sinne der Pharisäer auftritt, nämlich wie ein Volksherrscher der natürlichen Menschheit, sondern als Hirt und Arzt, der zuletzt seine Seele als Lösegeld hingibt (20, 25. 28), daß er der Bräutigam im Sinne Jehovahs oder der himmlische ist (16, 23).

Und nun gilt: nur als Bräutigam, der sich für dies verworfene Geschlecht dahingegeben hat, ist er der Gesetzgeber und der Richter der Welt. Das will es besagen, wenn es heißt, daß „des Menschen Sohn viel leiden muß u. s. w." und daß „des Menschen Sohn kommen werde mit den Wolken des Himmels (Mk. 8, 31; 14, 62; vgl. Matth. 16, 27; 25, 31; Joh. 5, 27). Denn nicht nur für die Seinigen, die er sich als eine Braut durch die Hingabe seiner Seele erkauft hat (Matth. 20, 28)[1]) und die ihm darum so teuer sind, daß er sagen kann: „siehe meine Mutter und meine Brüder" (12, 49; vgl. 19, 5), kommt er als Bräutigam, um Hochzeit zu halten und sie auf ewig mit sich zu verbinden (25, 1 ff.; Lk. 12, 36), sondern auch den Herr! Herr! Sagern und Heuchlern wird er an jenem Tage als der Bräutigam entgegen-

[1]) Vgl. oben Kap. 7 S. 279 f.

treten, um sie von sich hinwegzuweisen (Matth. 7, 23). Denn obwohl sie sich mit Jesu Namen geschmückt haben und in dem Bewußtsein, welche Macht dieser Name in sich schließt, kraft dieses Namens große Thaten in der Christenheit ausgeführt haben, wird sie Jesus dennoch nicht als die seinigen anerkennen.

Denn er hat sie nicht als die seinigen „erkannt", wie ein Bräutigam die Braut als die seinige erkennt;[1]) so haben auch sie Jesum nicht als den erkannt, um dessen Willen sie ihre Seele hinzugeben bereit wären, wie Er seine Seele dahingegeben hat. Sondern was sie gethan haben, das haben sie in ihrem Interesse und zu ihrer eigenen Verherrlichung gethan. Während er nun als der Weltrichter, der herzenskundige, sie trotz ihrer Heuchelei vollkommen durchschaut hat, hat er sie eben darum als die keine Verwandtschaft mit ihm habenden niemals mit jenem Liebeserkennen erkannt, in welchem Rechtfertigung und Verherrlichung gegeben ist (vgl. Röm. 8, 29. 30).

Wie er sie nicht erkannt hat, so haben auch sie als Heuchler ihn nicht erkannt. Das wird er ihnen an jenem Tage dadurch vor die Augen stellen, daß er ihnen sagen wird: „was ihr einem dieser geringsten meiner Brüder nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan" (25, 45). Als solche nämlich, die nur auf ihre Selbstverherrlichung aus waren und im Christentum nur schätzten, was nach Wundern und Zeichen aussieht und vor der Welt Ruhm einbringt, haben sie sich von den Armen, Elenden und Verachteten unter den Jüngern Jesu abgewendet und Jesum in ihnen nicht erkannt noch geliebt. Darum wird ihnen denn Jesus an jenem Tage, wenn er in seiner Herrlichkeit und in der Erscheinung seiner himmlischen Macht gekommen ist (25, 31), wiederum sagen müssen: „Ich habe euch nie erkannt" und wird sie von sich hinwegweisen mit dem Worte, mit welchem der leidende Gerechte seine Verfolger von sich weist: „weichet von mir, ihr Übelthäter" (7, 23; 25, 41; vgl. Ps. 6, 9). Wenn man aber gegen obiges Verständnis der Worte Jesu 25, 45 einwenden wollte, daß ja auch die Gerechten, welche sich der geringen Brüder Jesu in Barmherzigkeit angenommen haben, doch nach ihrer eigenen Erklärung in denselben nicht den in Herrlichkeit erscheinenden König und Weltrichter erkannt haben (V. 37 ff.), so ist zu erwidern, daß dem Nichtkennen der Gerechten, welche doch an den geringsten Brüdern Jesu Barmherzigkeit geübt haben, eine wesentlich andere Bedeutung zukommen muß. Denn nicht blos an dieser Stelle wird ja den Jüngern Jesu gesagt, daß was sie den Geringsten im Reiche Gottes thun, Jesu gethan werde (Matth. 10, 42; 18, 5 ff. 10; Mk. 9, 37. 41 f.). Und nach der bestimmten Erklärung Jesu beruht gerade der Wert solcher Wohlthaten auf der Voraussetzung, daß sie Jüngern oder Brüdern Jesu als solchen geschehen. So muß jenes Nichtkennen oder Nichtwissen bei den Gerechten das

[1]) Vgl. oben die alttestamentliche Voraussetzung, S. 318 f.

Nichtwissen sein, welches Jesus von den seinigen bei der Wohlthätigkeit gefordert hat, nämlich „daß die Linke nicht wissen soll, was die Rechte thut“ (Matth. 6, 3), oder die Gerechten haben bei ihrer Barmherzigkeit gegen die Geringsten im Reiche Gottes wohl an den leidenden und sterbenden Jesus gedacht, der sich für uns dahingegeben hat, damit wir uns für ihn dahingeben sollten, nicht aber an den König der Herrlichkeit, welcher auch den Becher kalten Wassers vergelten will, den man einem seiner geringsten Brüder gereicht hat.

Obiger Satz aber, daß es der Bräutigam ist, der sich selbst für die Braut dahingegeben, welcher wiederkommen wird als Weltrichter, findet seine Bestätigung durch den Nachweis, daß es nur der Menschensohn ist, dessen Beruf die Hingabe seiner Seele, welcher seinem Reiche das Gesetz gegeben hat. Wie nämlich das Reich Christi sich darin von den Weltreichen unterscheidet, daß in jenem der Herrscher der Diener ist (20, 28), so unterscheidet es sich auch dadurch, daß der Herrscher das Gesetz seines Reiches als sein eigenes Lebens- und Berufs-Gesetz bewiesen hat. Das sagen die gewaltigen Worte Jesu in dem großen Kapitel, welches die Wende des galiläischen Evangeliums vom Reich zur jerusalemischen Leidenspredigt enthält (Mk. 8; Matth. 16; Lk. 9), nämlich Mk. 8, 31. 34. 38; Matth. 16, 21. 24. 27; Lk. 9, 22. 23. 26: „Des Menschen Sohn muß viel leiden u. s. w.“; „wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst u. s. w.“; „denn des Menschensohn wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters und dann einem jeden vergelten nach seinem Thun.“ Hier bezeugt sich Jesus zunächst als den leidenden Knecht Jehovahs und das Lamm Gottes, dann stellt er das große, allumfassende Gesetz seines Reiches auf, aus welchem alle einzelnen Verpflichtungen folgen, endlich erklärt er sich als den, der nach solchem Gesetz das allgemeine Gericht halten wird. Jenes große Gebot nun fordert von dem Jünger Jesu die vollkommene Liebe zu seinem Herrn und Meister, welche die ganze Welt und das eigene Selbst um seinetwillen hingibt, ja, wie es in einem parallelen Worte heißt, haßt (Lk. 14, 27; vgl. Matth. 10, 37 f.). Das ist die Erwiderung der Liebe Jesu, welcher seine Seele als Lösegeld für Viele hingegeben hat. Hat aber Jesus ein Recht, diese Erwiderung zu fordern, so kann seine Liebesleistung nichts geringeres sein als die höchste und letzte Offenbarung des Wesens Jehovahs. Und so ist es auch. Nur wenn Jesus der Einzige ist, der im Alten Testamente sich den Gatten oder Bräutigam nennt, und wenn Jesu Liebe die Vollendung der Liebe dessen ist, der dort der Hirt, der Arzt und Ehemann Israels genannt wird, also Jehovahs, nur dann kann Jesus als das Eine und große Gebot für die Reichsgenossen jene ausschließende Liebe zu sich, dem Menschensohn, fordern, welche nicht etwas geringeres, sondern vielmehr die Erfüllung oder Überbietung jenes großen und einzigen Gebotes im Reiche Jehovahs ist: Du sollst Jehovah,

deinen Gott, lieben von ganzem Herzen u. s. w. (Matth. 22, 37; 5 Mos. 6, 5). Es spricht im Munde Jesu die Eifersucht, die wie schon einmal hervorgehoben worden ist allein auf seiten Jehovahs, — des durch sein Wesen, als des allein wahren Gottes, eifersüchtigen Gottes, — berechtigt ist. — Dasselbe Bewußtsein endlich, welches die Voraussetzung dieser eifersüchtigen Forderung ist, erklärt auch allein die bestimmte Weissagung, daß er nach diesem Maßstab dermaleinst richten werde; ein Gericht, welches das Weltgericht sein wird, sofern das Evangelium die ganze Welt umspannen wird (24, 14; 25, 31 f.; 13, 38).

Wo aber bleibt das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, welches Jesus zu jenem ersten hinzufügt, um dann zu sagen: „in diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten"? Wie sich jenes erste Gebot in seiner neutestamentlichen Erfüllung und in seinem alttestamentlichen Ausdruck an die erste Leidensverkündigung anschließt, so tritt unmittelbar an die zweite Leidensverkündigung das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe heran (Mk. 9, 30. 33 ff.; vgl. Matth. 17, 22 f.; 18, 1 ff.); und zwar in einer das alttestamentliche Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" weit überbietenden Bedeutung. Es lautet nämlich: „wenn einer will erster sein, soll er letzter von allen und Diener von allen sein" (Mk. 9, 35). Man sieht, es ist das Lebens- und Berufs-Gesetz Jesu selbst, der als der erste sich zum Diener aller herabgelassen hat (10, 45), das zum ethischen Gesetz für die Seinigen wird. Hier muß man nun fragen, wie sich denn solche höchste Liebe zum Nächsten mit jener höchsten Liebe zu Christus vertrage? Und die Antwort ist die oben schon in Betracht gezogene. Jesu nahm nämlich ein Kind und stellte es in ihre Mitte, nahm es dann in seine Arme und sprach zu den Jüngern: „wer eines von diesen Kindern aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat" (9, 36. 37. 41 ff.). Das Kind ist Beispiel und Bild der Geringsten im Reiche Gottes. Was nun der Jünger Jesu „einem dieser Geringsten" thut, das thut er Jesu, und zwar dem Christus, dem König der Könige an (Matth. 25, 41 ff.). So ergibt sich, daß jene zwei Gebote nicht zwei, sondern eins sind. Je geringer aber und verachteter einer dieser zum Reiche Christi Gehörigen ist, desto umfassender gilt eben, was ihm von Wohlthaten zu Teil wird, dem in ihm wohnenden Christus, und desto wertvoller ist solches Thun, sofern es hier auf Erden nicht seine Erwiderung und Vergeltung findet, sondern als ewiger und himmlischer Schatz bewahrt bleibt (Lk. 14, 12 ff.; 6, 32 ff.).[1])

So ruht denn nun alle Forderung Jesu an die Seinigen, jenes erste

[1]) Vgl. übrigens die Ausführung des alttestamentlichen Gedankens, daß der Israelite barmherzig sein soll gegen Wittwen, Waisen, Fremdlinge, da er aus dem Elend Ägyptens errettet worden sei: S. 308 f.

große Gebot, wie dieses zweite, welche beiden wesentlich eins sind, auf seiner eigenen großen Leistung. Und hier ergibt sich die bedeutsame Parallele und Erfüllung des alttestamentlichen Vorganges, wie er in dem Verhältnis des sogenannten ersten Gebotes im Dekalog zu den folgenden gegeben ist. „Ich, Jehovah, bin dein Gott, der ich dich aus Ägypten, aus dem Diensthause geführt habe." Man darf an diese göttliche Gnadenthat sogleich die beiden Forderungen anschließen, die Jesus als den Inhalt des Alten Testamentes, sofern dasselbe Gebot oder Forderung ist, bezeichnet hat: Liebe zu Jehovah und zum Nächsten. So hat nun Jesus die neutestamentliche Erfüllung jener alttestamentlichen Erlösung in der Thatsache gebracht, von der es heißt: „des Menschen Sohn muß viel leiden und verworfen werden u. s. w." oder „des Menschen Sohn ist gekommen, seine Seele zu geben u. s. w." Darum hat er nun auch das Recht, jene beiden großen Gebote als Forderungen an diese seine große Gnadenthat zu knüpfen. Das ist der tiefsinnige Zusammenhang der beiden wichtigen evangelischen Stücke vom großen Gebot und von der Frage: Was dünket euch um den Christus? Wes Sohn ist er? (Matth. 22, 35—40. 41—45; Mk. 12, 28—34. 35—37), welche Stücke auf den ersten Blick keinen inneren Zusammenhang zu haben scheinen, und die doch die Kirche in tieferem Verständnis zu einer Sonntagsperikope zusammengefaßt hat.

Auch in unserem Zusammenhang ergibt sich, was oben schon erschlossen wurde, daß Jesus als Davids Herr nur Jehovah selbst sein kann und sein will, denn er hat den Reichsgenossen jene zwei seiner Person geltenden großen Gebote aufgestellt, welche die Erfüllung jener zwei alttestamentlichen oder Jehovahgebote sind. Wiederum ergibt sich aber, daß der Christus, welcher Davids Herr ist, kein anderer Christus ist, als jener in Matth. 16 und Mk. 8, welcher seine Seele am Kreuze dahingeben wird; es ist der Herr aller Herren, welcher seine Herrschaft eben in jener Selbstaufopferung bethätigt und beweist (Matth. 20, 25. 28).

Jesu Jehovahbewußtsein tritt uns aber nicht erst am Ende der Bergpredigt entgegen, wo er als der ewige Richter jene Erkenntnis und Erwählung sich zuspricht, die in alttestamentlicher Beschränkung Jehovah in Anspruch nahm (7, 23). In dem Abschnitt 5, 21—48 stellt sich Jesus durch die Gegensätze: „Ihr habt gehört, daß den Alten gesagt ward", — „Ich aber sage euch u. s. w." nicht nur Jehovah gleich, sondern insofern über Ihn, als vom Alten Testament, der Offenbarung Jehovahs, eben gilt, daß es nur Weissagung ist, welche durch Jesum erfüllt, d. i. hier zur Vollkommenheit emporgeführt werden soll (5, 17; vgl. 11, 13). Sofern aber das alttestamentliche Jehovahgebot Weissagung, d. i. unvollkommen war, konnte sich durch die pharisäische Tradition die Verschlechterung und Karikatur mit demselben verknüpfen, welche Jesus in seiner Anführung der Gebote mit denselben verbindet. Was er gegenüberstellt,

hebt aber nicht nur die Karikatur auf, sondern erhebt auch das Unvollkommene in die Vollkommenheit.[1])

Hier mögen nur noch ein paar Bemerkungen über Inhalt und Bedeutung der Bergpredigt, wie sie sich aus unserem Zusammenhang ergeben, den Abschnitt beschließen.

Weil die letzte und höchste Offenbarung des Wesens Jesu als des leidenden Menschensohnes und damit des Wesens Gottes noch bevorsteht, so beschränkt sich die Erhebung des alttestamentlichen Gesetzes zur Vollkommenheit, wie sie der Abschnitt 5, 21—48 enthält, auf die sogenannte zweite Tafel oder das Verhältnis zum Nächsten. Wie Jehovah die Liebe Israels von ganzem Herzen u. s. w. nur auf Grund seiner Ausführung Israels aus Ägypten für sich in Anspruch nimmt, so erhebt Jesus jene große Forderung Mk. 8, 34 nur auf Grund seiner Offenbarung Mk. 8, 31. Wenn trotzdem in Matth. 10, 37 f. Mk. 8, 34 vorausgenommen erscheint, so zeigt sich hier nur, was auch sonst in der Jüngerrede deutlich hervortritt (vgl. V. 17. 18. 21. 23), daß Matthäus in seinen Redegruppen häufig aus sachlichen Rücksichten zusammengestellt hat, was zeitlich auseinander fällt. Die Bergpredigt bezeugt durch das Fehlen solcher Worte Jesu ihre Herkunft aus der frühesten Zeit der Thätigkeit Jesu. — Aber auch die Erfüllung der Gebote der Nächstenliebe, wie sie die Bergpredigt enthält, kann noch nicht ihren wahren und endgiltigen Ausdruck finden, wie er nach Matth. 16 uns entgegentritt. So zeigt 5, 21 f. oder 5, 27 f. nicht sowohl das vollkommene Gebot der Nächstenliebe oder der ehelichen Liebe, als die Unvollkommenheit des Dekalogs und den niedrigen Stand der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer. Solange Jesus noch nicht das letzte Geheimnis des Reiches Gottes, die Erlösung der Menschen durch sein Blut, und damit das Geheimnis seiner Person offenbart hatte, so lange konnte er auch nicht das letzte und tiefste Wesen christlicher Bruderliebe aussprechen, wie es sich in den Worten enthüllt: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, das habt ihr mir gethan“ (25, 40; 18, 5 ff.; Mk. 9, 35 ff).

So kehren wir zurück zu der Frage nach der Bedeutung, die Jesus seiner Person zuschreibt.

9.

Bisher ist nur von dem die Rede gewesen, was Jesus seinem Volke und der Menschheit geleistet hat und immerdar leistet. Er ist der Arzt und der Hirte, der Erlöser. Und nachdem er die Verlorenen gesucht und gesammelt, und die Kranken gesund gemacht hat, wird er ihr Führer, Leiter und Gesetzgeber. Nun hat sich bereits ergeben, daß er dies alles nicht in irgend einem menschlich beschränkten Sinne zu sein sich bewußt war. Was Priester, Prophet

[1]) Vgl. darüber oben Kap. 5 S. 174.

und König im Alten Testamente waren, das faßt sich in ihm zusammen und erhebt sich zur Vollkommenheit. Aber dies nicht so, daß wir damit noch auf dem Boden der Menschheit stehen bleiben würden. Was Jehovah dort von sich aussagt, wenn Er Hirte und König, Arzt oder Gesetzgeber seines Volkes sein will und ist, das nimmt Jesus für sich in Anspruch; und zwar so, daß er auch auf diesem göttlichen Gebiete eine Erfüllung der Weissagung, eine Erhebung des Unvollkommenen in die Vollkommenheit vornimmt. Nicht bloß bezüglich der Ausdehnung des Gebietes der göttlichen Offenbarung; ist doch Jehovahs Weinberg Israel, Jesu Acker aber die Welt (Matth. 13, 38). Sondern vornehmlich in dem Wesen und Inhalt der Jehovahoffenbarung. Was im Alten Testamente als ein Widerspruch bestand, Jehovah König und Saul oder auch David — der Mörder und Ehebrecher — König; oder ein ganz andrer Widerspruch, Jehovah Arzt Israels und wiederum der Knecht Jehovahs, „durch dessen Wunden wir geheilt sind" (Jes. 53, 5), Arzt der schlimmsten Krankheit, — das hebt sich in Jesu zur Harmonie auf. Denn er ist nicht nur der Hirte, der geschlagen wird (Mk. 14, 27), und der Arzt, durch dessen Wunden die Heilung der Vielen geschieht, weil ihr Blut seine Seele als Lösegeld dahingibt, sondern er ist auch der Jehovah, der da sagt: „Ich, ich allein tilge deine Übertretungen um meinetwillen, und deiner Sünden gedenke ich nicht". Denn erst in Jesu erfüllt sich und kommt zur Offenbarung das diesem Spruch unmittelbar vorausgehende Wort Jehovahs: „Mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missethaten" (Jes. 43, 24. 25; vgl. Mk. 9, 19). Der Menschensohn, der als Hirte geschlagen, als Arzt verwundet wird und als Passahlamm sein Blut vergießt, hat zugleich die Macht Jehovahs, Sünden zu vergeben und alles Übel zu heilen (Mk. 2, 10. 11). Diese Macht und Befugnis aber hat der Menschensohn — wenn wir aus dem Selbstbewußtsein Jesu urteilen — nicht als ein geschöpfliches Wesen, auch nicht als Davids Sohn oder als zweiter Adam, als Haupt der Menschheit, sondern als Jehovah, der sein Volk heimsucht. Denn wie er dem Täufer zumutet, daß derselbe in Jesu umfassender Heilthätigkeit die von den Propheten geweissagte Heimsuchung Jehovahs, des Arztes, erkenne (Matth. 11, 4 ff.),[1]) so muß er das auch von den Schriftgelehrten erwarten, die ihm wegen der dem Gichtbrüchigen zugesprochenen Sündenvergebung Lästerung vorwerfen. Wenn sie aber Jehovah nicht in ihm erkennen und also bei ihrer Anklage beharren, so ist ihr Fehler nicht etwa ein Mangel an dogmatischer Erkenntnis oder spekulativer Anlage, mit der sie in Jesu den Idealmenschen oder wen sonst hätten erkennen sollen, sondern es ist ihr „ehebrecherisches" Gemüt, welches in Jesu nicht Jehovah, den Gatten Israels, erkennt.

[1]) Vgl. oben S. 334 ff.

Den Seinigen dagegen ist Jesus „der Bräutigam", der Israel und die Menschheit durch sein Blut als Braut erwerben und heimführen wird.

Daher bedurfte es, wie Jesus sich bewußt war, keiner weiteren und besonderen Offenbarung, um in ihm den erkennen zu lassen, der er war (Mk. 8, 29). Wenn er als Hirt ganz Israel, die zerstreute und verlorene Heerde, suchte und sammelte, als Arzt all ihre Wunden heilte, wenn er als der Starke gerade diejenigen Schäflein, die der böse Feind in besonderer Weise in seine Gewalt gebracht hatte, demselben widerstandslos und ausnahmslos entriß, so sollte Israel erkennen, daß der große Hirte und Arzt, nämlich Jehovah selbst sein Volk heimsuche, und daß es gelte, aus dem Stande des Ehebruchs zu Jehovah zurückzukehren; das heißt: seinen Sinn ändern (Matth. 4, 17; 11, 21; 12, 39. 41). Denn auch das Wort Jesu: „Das Reich Gottes ist zu Euch gekommen" (Matth. 12, 28 f.) hat keine andere Bedeutung, als die: der Tag Jehovahs ist da, oder: Jehovah hat sein Volk endgiltig heimgesucht; wenn auch mit dieser Thatsache das geheimnisvolle Verhältnis des Menschen Jesus zu Jehovah keineswegs enthüllt war, sondern der weiteren Offenbarung durch Jesus vorbehalten blieb. Wenn denn also Jesus sich „des Menschen Sohn" nannte, so war er weit davon entfernt, damit anzuzeigen, daß er nur ein Mensch sei, oder seine menschliche Natur im Gegensatz zu seiner göttlichen zu offenbaren, — vielmehr mußte er erwarten, daß die Zusammenfassung aller alttestamentlichen Heilsämter oder Heilsberufe in diesem großen Namen ebenso auf die Ahnung des göttlichen Geheimnisses seiner Person hinleiten werde, wie die thatsächliche Erscheinung aller göttlichen Heilskräfte in seiner Berufsthätigkeit. Es ist dasselbe Verhältnis, wie wenn sich Jesus den Arzt — im umfassenden Sinne des Wortes — nennt oder sich als den Arzt in diesem Sinne durch seine Heilthätigkeit beweist. Dann erklärt er sich damit — obwohl das Wort Arzt zunächst eine menschliche Berufsthätigkeit bezeichnet — als denjenigen, der sich im Alten Testamente als den Arzt Israels im höchsten und umfassendsten Sinne bezeugt hat. Die jeglichen Zweifel ausschließende Gewißheit und Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Jesu beweist endlich die schon mehrfach hervorgehobene Selbstbezeichnung als des „Bräutigams", sofern dieser Name jede Relativität und Zweideutigkeit unmöglich macht.

So hat sich uns zunächst als Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu die Thatsache ergeben, daß Jesus gerade als „der Menschensohn" sich bewußt war, die Fortsetzung und der Abschluß der Offenbarung Jehovahs als des Bundesgottes Israels zu sein. Diesem seinem Jehovahbewußtsein widersprach die Selbstbezeichnung als „Menschensohn" so wenig, als dem Jehovah des Alten Testamentes die Selbstbezeichnung als Hirt, Arzt, Ehegatte.

Um nun zu diesem Ergebnis des Selbstbewußtseins Jesu, nämlich dem einer unzweideutigen Identität mit dem Jehovah des Alten Testamentes, zu

gelangen, bedurfte es für uns nicht der Berücksichtigung der Selbstbezeichnung Jesu als des „Sohnes Gottes“. So wenig führt uns nämlich die herkömmliche Auffassung des „Menschensohnes“ und „Gottessohnes“ als der menschlichen und göttlichen Natur des Gottmenschen, wie sie die orthodoxe Dogmatik uns darbietet, auf den rechten Weg, daß wir vielmehr auf biblischem Boden, d. i. auf dem Boden des Selbstbewußtseins Jesu zunächst in entgegengesetzter Richtung vorzuschreiten haben. Während wir auf dem umfassenden Gebiete des Namens „Menschensohn“ zu dem Bewußtsein Jesu von seiner Identität mit Jehovah gekommen sind, ist es gerade die Selbstbezeichnung Jesu als des „Sohnes Gottes“, welche uns den Unterschied, ja den Gegensatz Jesu gegenüber seinem Vater, dem Herrn Himmels und der Erden, zum Bewußtsein bringt. Führt doch darauf auch der gesamte alttestamentliche Sprachgebrauch. Denn im ganzen Alten Testament ist ja ein „Sohn Gottes“, bezeichne das Wort nun Engel oder Menschen, immer ein Nichtgott. Damit ist freilich nicht der Beweis gegeben, daß der Gottessohn des Neuen Testamentes wiederum ein Nichtgott sein müsse, denn die alttestamentlichen Namen sind ja Weissagungen, welche nur in ihrer Erfüllung auf Jesum Anwendung finden.

Doch ehe wir das weiter verfolgen, sei noch einmal hervorgehoben, daß wir lediglich auf dem Wege der Heilsoffenbarung und Erfahrung auf die Gottheit Jesu gelangt sind. Sofern er unser Hirte, Arzt und Erlöser, endlich unser Bräutigam ist, ist er unser Gott, wie Jehovah, der Hirte, Arzt und Gatte, Israels Gott war. Wie Jehovah durch Ausführung seines Volkes aus Ägypten, durch welche er sich als den Erlöser und Hirten dieses Volkes bewiesen hatte, der Gott Israels geworden war, so ist Jesus es für die seinigen durch seine galiläischen Wunderthaten und seine Reichspredigt, wiederum durch seine Leidenspredigt und seinen, des Passalammes Tod auf Golgatha geworden. Und wie Israel zu jenen Gottesthaten in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit durch seine Erinnerung immerdar zurückkehrte, um ihre Gotteskraft in lebendigem Glauben durch Lebenserfahrung immerdar von Neuem zu erproben, so kehrt die Gemeinde Jesu immer wieder zu jenen Geschichtsthatsachen des Evangeliums durch Erinnerung zurück, um in denselben allezeit frische Heilskräfte, weil ewiges göttliches Leben zu empfangen. Wie Jehovah der Gott des Lebens und des Heils ist, der sich als solchen durch die Wiedergeburt einer elenden Sklavenheerde zu einem freien Gottesvolk, einem Reich von Priestern bewiesen hat, so ist Jesus wirklich der, der er heißt: Jehovah hilft, der Helfer von Sünde und allem Übel, und ist das heute ebenso gewiß jedem, der an ihn glaubt, wie damals. Das ist freilich Sache der Erfahrung, die niemandem andemonstriert werden kann.

In seiner erlösenden, wie in seiner gesetzgebenden oder fordernden Thätigkeit beweist sich Jesus als Jehovah. Indem er die Sünde vergibt und das

Übel ohne Schranken aufhebt — es sei denn die Schranke, welche Jesus selbst Matth. 23, 37 ausspricht —, thut er, was die Propheten von dem Kommen Jehovahs zu seinem Volke geweissagt haben (vgl. 11, 4. 5. 10. 14).[1] In seiner Forderung an die Jünger, auch das Liebste in der Welt und die eigene Seele zu hassen, Ihm aber anzuhangen, übertrifft er die Forderung Jehovahs in seinem ersten und großen Gebot. Wie er endlich in der Forderung der Nächstenliebe, ja Feindesliebe das Gebot Jehovahs nach Inhalt und Form überbietet (5, 21. 22 u. s. w.).

In alledem steht Jesus der Menschheit gegenüber. Und so gewiß es die Erfüllung jenes Jehovahwesens ist, welches Gesetz und Propheten ausdrücken (2 Mos. 34; Ps. 103; Joel 2, 13; Jona 4, 2), wenn Jesus aller Mühseligen und Beladenen sich erbarmt, so gewiß ist er doch auch der göttlichen Höhe und Erhabenheit Jehovahs sich bewußt gewesen, wenn er allen Elenden Erquickung verheißt und allen Erquickten sein Joch zumutet (11, 28. 29). Wird doch diese seine Jehovah-Erhabenheit einst im Weltgericht zur Erscheinung kommen.

Wenn nun Jesus das Amt des Hirten, Arztes, Bräutigams, des Gesetzgebers und Richters in einer Bedeutung und einem Umfang für sich in Anspruch nimmt, wie sie der Erfüllung dessen zukommen, was dem Jehovah des Alten Testamentes in beschränkterem Sinne zugeschrieben wird, — können wir da noch der Folgerung ausweichen, daß in Jesu der ganze Umfang der Gottheit erschienen sei, sodaß wir nicht nur sagen dürften und müßten: Jesus ist Gott, sondern auch: die Gottheit ist dieser Jesus? Wir ziehen unbesorgt diese von der Abstraktion und Theorie dargebotene Folgerung, da ihr die Wirklichkeit der geschichtlichen Erscheinung und der Lehre Jesu in unbedingter und vollkommener Weise widerspricht. Daß Jesus ein Mensch sei, das brauchte er nicht zu sagen oder zu lehren — und hat er auch nicht durch den Namen „Menschensohn" lehren wollen —, ebensowenig, wie die Wahrheit, daß er ein Israelite, ein Galiläer sei. Nicht minder unzweifelhaft war die Thatsache, daß er nicht selbst derjenige sei, den er seinen Jüngern gegenüber als ihren „himmlischen Vater" bezeichnet, an den er selbst vielmehr im Gebet sich wendet, und den auch er „seinen himmlischen Vater" nennt.

So hat es den Anschein, als ob die vorliegenden Thatsachen des Selbstbewußtseins Jesu den unerträglichen Widerspruch enthalten, daß dasselbe Ich, welches in der Eigenschaft des Erlösers den seinigen als Jehovah entgegentritt,

[1] Wenn die Schriftgelehrten in der Sündenvergebung, welche Jesus dem Gichtbrüchigen erteilte, eine Gotteslästerung sahen, so irrten sie nicht in dem Satze: „Wer kann Sünden vergeben außer allein Gott?" Sondern ihr Irrtum lag in ihrem „ehebrecherischen" Sinn, welcher in Jesu nicht Jehovah erkannte; daher sucht Jesus nicht ihre Theologie zu verbessern, sondern er offenbart nur von neuem sein Jehovahwesen.

Jehovah selbst gegenüber sich nur als Geschöpf und Menschen wisse. Aber dieser letztere Gedanke ist nicht die Beobachtung einer geschichtlichen Thatsache, sondern ein Vorurteil. Denn wenngleich Jesus „den himmlischen Vater" seiner Jünger auch „seinen himmlischen Vater" nennt, so hat er doch niemals beide Namen in dem gleichen Sinne gebraucht, sodaß er einmal Gott „unseren himmlischen Vater" hätte nennen können. Vielmehr enthält das „euer himmlischer Vater" und das „mein himmlischer Vater" trotz seiner nahen Verwandtschaft einen tiefen Unterschied. Doch bevor wir auf diesen Unterschied näher eingehen, sei noch einmal hervorgehoben, daß man den Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu nicht richtig beurteilt, wenn man nicht jenen oben angedeuteten wunderbaren Gegensatz im Auge behält. Seinen Jüngern gegenüber ist er Lehrer, Führer, d. i. Herr im unbeschränkten Sinne des Wortes (Matth. 23, 8. 10; 16, 24; vgl. 22, 43); — allerdings ist er das nur auf Grund jener Selbstverleugnung, von welcher Kap. 7 handelte; vgl. Matth. 20, 28; 16, 21. Gotte gegenüber ist er der Sohn, d. i. der sich unbedingt dem Willen des Vaters unterordnet, auch wenn dieser Wille die Verleugnung seiner selbst von ihm fordert (vgl. 11, 25; 26, 42). Es ist des Vaters Wille, dessen Ausführung der Beruf des Sohnes ist, wie des Sohnes Wille das einzige, aber unbedingte Gesetz seiner Jünger ist.

Nun aber gilt das Wort „wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden" von Jesu nicht bloß in der Beziehung, daß ihm zur Vergeltung seines Gehorsams gegen den Vater ein Name gegeben worden ist, der über alle Namen ist, nämlich der Name des „Herrn" (vgl. 22, 43; Phil. 2, 8 ff.). Sondern es gilt auch bezüglich des Verhältnisses des Sohnes zum Vater. Ist doch dieses Verhältnis der Grund und Ursprung jener Beziehung zu den Menschen. Indem nämlich der Sohn jene vollkommene Selbsterniedrigung unter den heiligen Willen des Vaters beweist, entspricht derselben immerdar eine vollkommene Erhebung auf die einsame Höhe des Vaters, welche nicht nur eine einzigartige, sondern auch eine in dem dem Vater gleichartigen Wesen des Sohnes begründete sein muß. Denn wie könnte dem Sohn das Hirtentum und Arzttum in der Bedeutung Jehovahs zukommen, wie er es doch für sich in Anspruch nimmt, wenn ihm nicht eben auch als Sohn Jehovahwesen zukäme? Wie könnte Jesus der Bräutigam im Reiche Gottes sein (Matth. 22, 2; 25, 1) — d. i. die Erfüllung jenes Namens Jehovahs, auf welchem die Eifersucht Jehovahs beruht —, wenn er, der Sohn, doch nicht mehr wäre, als das Haupt der Menschheit, also vielmehr dem Wesen und Umfang der Braut zugehörig? Stammt etwa der Bräutigam ab von der Braut? Oder ist er etwa ihr Bruder? Die Geschwisterehe ist ein Greuel. Kommt er nicht vielmehr von anderswoher, um dann mit ihr Ein Fleisch zu werden (19, 5)? Woher anders kann er aber kommen, als aus dem Wesen dessen, der von Anfang die Art

des Bräutigams an sich hat, nämlich Jehovahs? So gewiß mit Jesu Bräutigamwesen ein Jehovahverhältnis zur Menschheit gegeben ist, so gewiß muß auch mit seinem Sohnesverhältnis ein Verhältnis innerhalb des Jehovah-Wesens gegeben sein. Nur so entspricht dies Verhältnis dem Wort Jesu: „das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte" (22, 2).

Nun ist es richtig: Während Jesus über sein Jehovah-Verhältnis zu den Seinigen im reichsten Maße und in der deutlichsten Weise sich ausgesprochen hat — letzteres allerdings nur für die, welche sich bequemen, Jesum von der Voraussetzung des Alten Testamentes aus zu verstehen, von welcher allein er zu verstehen ist (vgl. die Kapitel 6, 7, 8) —, hat er sein Sohnes-Verhältnis, sofern es seine Gottgleichheit einschließt, als ein Geheimnis betrachtet, dessen Erkenntnis nicht an sich selbst wünschenswert ist. Vielmehr ist auch für Jesus der Grundsatz maßgebend gewesen, den der Apostel Paulus in den Worten ausdrückt: „es solle niemand mehr von ihm halten, als er an ihm sehe und von ihm höre" (2 Kor. 12, 6). Wenn Jesus den seinigen gegenüber Jehovah-Bedeutung für sich in Anspruch nimmt, so ist das nur der Ausdruck für das, was er den seinigen als Arzt, Erlöser und Bräutigam leistet und ist; in solcher Weise sollten die Sendboten des Täufers und ihr Meister vom Thun Jesu auf das Sein schließen (Matth. 11, 2 ff.). Wer nun in Jesu Thun und Leiden nicht die Offenbarung des Hirten und Arztes, endlich des Lammes Gottes erfahren und erkannt hat, eben damit aber auch sein Jehovah-Wesen, welche Bedeutung könnte für den die Erkenntnis der inneren Beziehung Jehovahs des Sohnes zu Jehovah dem Vater haben? In diesem Sinne ist die einmal von Ritschl mißbrauchte Stelle einer Predigt Luthers zu verstehen, in der es heißt: „An Christum glauben heißet nicht glauben, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist; denn das hülfe niemand nichts; sondern daß dieselbige Person Christus sei, das ist, daß er um unsertwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist und wiederum die Welt verlässet und zum Vater gehet. Das ist so viel gesaget: das ist Christus, daß er für uns Mensch geworden, und gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist; von solchem Amte heißet er Jesus Christus; und solches von ihm glauben, daß wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben." [1]) Übersetzen wir Luthers kirchlich-dogmatischen Ausdruck in die biblische Sprache, so heißt das: Wer nicht in Jesu den Arzt und Erlöser, das Lamm Gottes und den Bräutigam gefunden hat, das ist Jehovah, den Gott der Offenbarung und des Bundes, dem würde auch die Erkenntnis des göttlichen Wesens Jesu oder seiner Homousie mit dem Vater nichts nützen.

---

[1]) Predigt über Joh. 16, 23—30. Erl. Ausg. Bd. 12. S. 149 f. Vgl. Ritschl in Theol. Litteraturzeitung 1885. Nr. 6. S. 140 f.

Zuerst gilt es in Jesu den zu erkennen, weil zu erfahren, als welchen er sich in dem großen Worte kund gibt: „Kommet her zu mir alle, ihr Mühseligen und Beladenen, ich will euch erquicken" (Matth. 11, 28). Die Menschen werden hier als solche bezeichnet, welche nicht nur mit den Mühen des Lebens zu kämpfen haben, wie sie die Sorgen: Was werden wir essen u. s. w. oder Krankheit und Tod mit sich bringen (6, 31. 34), sondern denen auch noch von ihren Herrschern und Leitern unerträgliche Lasten aufgelegt werden (vgl. 20, 25; 23, 4). Die ganze Menschheit am Ende des alten Äon gleicht Tieren, die überlastet sind und ihre letzten Kräfte aufbrauchen; sind doch selbst die Kinder Israel, das Volk Gottes, nur verlorene, geschundene und marode Schafe (9, 36; 10, 6). Dieser Menschheit entgegen tritt nun Jesus als Jehovah, der Arzt und der Hirt; nach Ablauf des langen Arbeits-Äons ist jetzt der große Sabbat oder das Jobeljahr gekommen und seine vollkommene „Erquickung", d. h. Heilung und Lebenserneuerung, der Inhalt und Grund des „Evangeliums" (vgl. Apostelg. 3, 19; Lk. 4, 18. 19; Mk. 1, 14. 15). Es ist das große Erlaßjahr und die Restitutio omnium in integrum.[1]) Sie tritt ein durch die Sündenvergebung und Aufhebung alles Übels, wie sie der Menschensohn bringt (9, 6). — Als solcher nun, nämlich als der Erlöser und Lebenserneuerer, tritt er denn notwendig auch als Gesetzgeber dieses neuen Lebens auf. Daher kann Jesus an die durch das Jobeljahr ins Reich Gottes, das ist ins Vaterhaus aufgenommenen und erquickten (22, 2 ff.; Lk. 14, 16 ff.; 15, 22. 23. 24) die Forderung stellen: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir u. s. w." Denn der so spricht, ist der gesalbte König des Reiches Gottes, der das Recht und die Pflicht hat, ein Joch, das ist ein Gesetz aufzulegen. Aber „dieses sein Joch ist gut und diese seine Last ist leicht." Daher geht auch vom Gesetz und von der Forderung im Reiche Gottes Erquickung aus, wie das schon Jeremia von den Wegen Jehovahs gesagt hat (6, 16; vgl. Jak. 1, 25; 1 Joh. 5, 3). Wie viel mehr gilt das nun von den Geboten des Königs Jesus, in welchem das Wesen Jehovahs, Barmherzigkeit und Gnade, gegenüber der Weissagung des Alten Testamentes sich vollkommen offenbart hat. Denn dies ist der König, den Sacharjah geweissagt hat, sanftmütig und von Herzen demütig (Sach. 9, 9; Ps. 72, 12 f.; vgl. Matth. 21, 1 ff.), das Gegenbild der Weltherrscher, nämlich der, welcher gekommen ist, zu dienen und seine Seele als Lösegeld hinzugeben (20, 25. 28); das Gegenbild der Lehrer und Leiter Israels, welche die schweren Lasten auflegen, aber selbst sie nicht mit einem Finger rühren (23, 3. 4). Denn der Jehovah des Alten und des Neuen Bundes will nur ernten, wo er selbst gesäet hat (2 Mos. 20, 2; Mk. 4, 20). Der Inhalt des Samens aber, den der Menschensohn ausstreut (Matth. 13, 37), ist die

[1]) Vgl. oben Kap. 5 S. 131 ff.

Seele desselben Menschensohnes, hingegeben als Lösegeld für Viele (Mk. 8,31; 10,45; 8,34).

Solches gilt es also in Jesu zu erfahren und zu besitzen, damit man an ihm den habe und in ihm den erkenne, der er ist. Das setzt nun ein Bewußtsein von dem Zustande der Menschheit vor Christo und ohne Christus voraus, also auf seiten Israels das Bewußtsein, zu den verlorenen Schafen zu gehören, die keinen Hirten haben, zu dem ehebrecherischen Geschlecht, das Jehovah verloren hat. Nur solche, welche dies Bewußtsein der Krankheit haben, werden in Jesu den Arzt, den Hirten, den Bräutigam erkennen. Die aber in ihrem irdischen Besitz ihre Befriedigung suchen und den Hunger ihrer Seele mit irdischen Freuden zu stillen wissen (vgl. Mk. 4,19; 10,23), oder die mit ihrer Weisheit und Klugheit die Not ihres inneren Menschen wegdisputieren und demselben statt der Samenkörner des göttlichen Wortes die Schattenbilder menschlicher Gedanken und Abstraktionen als Brot des Lebens darbieten, die werden von Jesu nichts wissen wollen, aber auch nicht im stande sein, ihn zu erkennen.

Wir machen damit den Übergang zu dem Anfang jenes Abschnittes (Matth. 11,25—30), dessen Schluß wir eben betrachtet haben. Wir durften aber diesen Schluß vorwegnehmen, weil er keineswegs nur im Verlauf des ganzen Abschnittes zu betrachten ist oder einen integrierenden Teil desselben bildet. Er ist vielmehr, wie Lk. 10,21 ff. erkennen läßt, von Matthäus an den vorausgehenden Zusammenhang wegen seiner inneren Verwandtschaft und zwar mit V. 25 angeschlossen worden, zumal weil er eine wichtige Ergänzung zu dem auf den ersten Blick befremdlichen Gedanken dieses Verses enthält. Wenn nämlich Jesus da sagt: „Ich preise dich, Vater, du Herr des Himmels und der Erden, daß du solches Weisen und Klugen verborgen hast und hast es offenbart Unmündigen", so könnte man ja meinen, es liege eine tyrannische Härte und Exklusivität in dem von Jesu gebilligten Thun des „Herrn des Himmels und der Erden", sofern eine Klasse von Leuten und zwar gerade diejenige, die von den Menschen besonders geachtet und geehrt wird, vom Heile ausgeschlossen werde. Dem widerspricht nun zunächst die Selbstbezeichnung Jesu, daß er „sanftmütig und von Herzen demütig", also jener Knecht Jehovahs und Diener der Menschen (20,28) sei, auf das schärfste. Wiederum aber sagt das Wort: „Kommet her zu mir u. s. w." dasselbe, was Jesus schon den Pharisäern erklärt hat: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (9,12 f.). Nicht werden „Weise und Kluge" als eine Klasse von Menschen vom Heil ausgeschlossen, sowenig wie „Schriftgelehrte" als ein menschlicher Stand — sollen doch die Jünger selbst Schriftgelehrte werden (13,52), und ist doch Weisheit und Verstand eine gute Gabe Gottes (vgl.

Jak. 1, 5). Aber wenn „Weisheit und Klugheit" der Menschen aus sich selbst den Maßstab aufstellen, nach dem das Heil Gottes d. i. die „göttliche Weisheit" sich richten soll, wie das „dieses arge und ehebrecherische Geschlecht" that (Matth. 11, 16 ff.), dann gilt von den „Weisen und Klugen", was von den Reichen gilt, die ihr Herz an den Reichtum hängen (19, 23 ff.). Es ist die Verkehrtheit des Herzens dieses Geschlechtes, das von Jehovah abgefallen ist, in deren Dienst „Weisheit und Klugheit" stehen (15, 8; Jes. 29, 13. 14). So versperren sie, wie der Reichtum, das Einkommen ins Reich Gottes.

Wenn nun eben — in diesen Zeitpunkt der Thätigkeit Jesu werden wir versetzt — die für die Jünger Jesu so erschreckende Thatsache sich herausstellte, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer, die Sadduzäer und Obersten des Volkes sich gegen ihren Meister erklärten (vgl. 11, 25; 12, 1 ff.; 15, 12), so läßt sie Jesus ein Gebet an seinen Vater hören, aus welchem sie erkennen müssen, daß jener Mißerfolg ihres Meisters nicht dem Willen seines Vaters widerspricht. Vielmehr ist derselbe gerade Wille und Ratschluß des Vaters (vgl. Jes. 29, 14). Und damit der Glaube der Jünger an jenem für sie so furchtbaren Ergebnis nicht Anstoß nehme — denn dasselbe wird zur Folge haben, was Jesus von 16, 21 an seinen Jüngern offen sagen muß —, läßt sie Jesus hier einmal tiefer in das Verhältnis des Sohnes zum Vater blicken. Es ist nicht ein Zeichen der Beschränktheit der Macht Jesu, des Knechtes Jehovahs, daß ihm jene „Weisen und Klugen" nicht zur Beute geworden sind. Sondern es ist der Wille des Vaters, des Herrn Himmels und der Erden, der ihm, dem Sohne, ja Alles, also die Macht über Himmel und Erde gegeben hat. Ist er doch der Menschensohn, der einst kommen wird auf den Wolken des Himmels in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln (16, 27; 25, 31). Diese seine Jehovah-Macht aber, welche ihm als Weltrichter, weil Welterlöser zukommt (vgl. 7, 23 und dazu oben), entspricht seinem inneren Jehovah-Wesen und seinem inneren Verhältnis zum Vater. Denn nicht nur daß der Sohn allein es ist, der den Vater erkennt — daher niemand den Vater erkennen kann, außer durch Offenbarung des Sohnes —: das könnte man, wenn es für sich allein gesagt wäre, auf die höchste Stufe des Prophetentums oder der religiösen Genialität zurückzuführen versuchen. Sondern auch der Vater ist es allein, der den Sohn erkennt; und nur der Vater ist es, nicht Fleisch und Blut oder Weisheit und Klugheit, der den Sohn den Menschen offenbart (16, 17), wie es hier der Vater ist, der Herr Himmels und der Erden, der den Sohn den Weisen und Klugen verborgen hat. — Nun ist aber dieses Erkennen, von dem hier die Rede, nicht ein bloß intellektuelles Erfassen oder Durchschauen, wie Jesus bezüglich jener von ihm durchschauten Heuchler sagen kann: „ich habe euch nie erkannt" (7, 23). Es ist ein Liebeserkennen, wie es denen zukommt, die einander verwandt sind;

und hier ist es das Liebeserkennen des Vaters und des Sohnes, welches auf jener Liebe beruht, die den Vater und den Sohn in einzigartiger Weise verbindet (Mk. 12,6; vgl. 9,7; 1,11). Und Jesus eignet dieses Liebeserkennen dem Vater und dem Sohne also zu, daß wir kein Recht haben, demselben irgend einen Anfang zu setzen. Während es nämlich zum Charakter desjenigen Erkennens gehört, mit welchem Gott die Bürger seines Reiches erkannt oder erwählt hat, daß dies einmal geschehen ist, wie dem auch eine in einen bestimmten Zeitpunkt fallende Offenbarung entspricht, durch welche der Vater seinen Erwählten den Sohn offenbart oder der Sohn den Vater (16,17; 11,27; vgl. Gal. 2,15.19), so gibt es dagegen keinen Zeitpunkt, in welchem jenes Erkennen oder Erwählen oder auch jener Liebeszusammenhang eingetreten wäre. Von den seinigen und denen, die es nicht sind, gilt, daß Jesus sie erwählt oder erkannt und wiederum nicht erkannt hat (7,23; vgl. Joh. 15,16); von ihm selbst und dem Vater gilt nur: der Vater erkennt den Sohn und der Sohn den Vater. Wann soll dies Erkennen und diese Liebe, welche den Vater und den Sohn verknüpft, einen Anfang genommen haben?

Wir sehen nicht, daß Jesus in den Reden, mit denen wir uns beschäftigen, von seiner Präexistenz geredet hat. In seinem gegenwärtigen Wirken wußte er sich als den Gott des Heils, der sich im Alten Testamente als Jehovah offenbart hat. Aber eben in dieser göttlichen Gegenwart liegt die Ewigkeit, welche nicht bloß die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit umschließt. Wenn der Prophet im Gegensatz zur Vergänglichkeit aller Herrlichkeit des Fleisches sagt: „Das Wort unseres Gottes bleibet in Ewigkeit", und Jehovah selbst erklärt: „Der Himmel wird wie Rauch vergehen und die Erde wie ein Kleid veralten ..... aber mein Heil bleibet in Ewigkeit und meine Gerechtigkeit hat kein Ende" (Jes. 40,4 ff.; 51,6.8), so sagt Jesus als Jehovah: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte vergehen nicht" (Mk. 13,31; Matth. 24,35).

Und es sind nicht etwa seine Worte, welche im Unterschied von seiner Person bleiben werden, wie Ritschl meint, als träte nun die Gemeinde als Trägerin der Worte Jesu an die Stelle seiner Person. Das ist romanisierend auf der einen und rationalistisch auf der anderen Seite. So gewiß Jehovah nicht an seiner Statt dem Volke Gottes seine Worte überläßt, um sich selbst zurückzuziehen, sondern in seinem Wort und Namen unter seinem Volke gegenwärtig ist, — denn Er ist der Ehegemahl dieses Volkes, so gewiß gilt das von Jesus als dem Bräutigam seiner Gemeinde. Das hat er ihr denn auch noch in dem Worte: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18,20) verheißen. Es ist aber hier eben sowohl zu beachten, daß diese seine Gegenwart der Gemeinde verheißen wird, sollte dieselbe auch noch so gering sein, nicht aber dem einzelnen als

solchem, gerade wie mit seinem Bräutigamwesen ein Verhältnis zur Gemeinde als der Braut gegeben ist, nicht aber zu dem einzelnen; und andrerseits, daß der Name Jesu dieselbe Kraft und Bedeutung hat, welche dem Namen Jehovahs zukommt, nämlich die Gegenwart zu verbürgen.

Ist aber Jesus seiner Gegenwart wie Zukunft nach Jehovah, so muß er das auch der Vergangenheit nach sein. Denn nur scheinbar könnte man sagen, daß diese Frage unser Heil nichts angehe. Vielmehr würde unser Glaube an den gegenwärtigen Erlöser, d. i. Jehovah wankend, wenn von demselben nicht gelten müßte: „Ehe die Berge wurden, bist Du Gott von Ewigkeit", wie dies von dem Jehovah des Alten Testamentes gilt. Und ebenso müssen wir den Schluß machen: Wenn der, der sich den Sohn des Vaters, den Geliebten, nennt, unser Jehovah ist, weil unser Hirt u. s. w. und als Jehovah ewig ist, so muß er auch als der Sohn Gottes, der Geliebte, an der Ewigkeit Jehovahs Anteil haben.

Doch wir kehren zu jener von uns betrachteten inhaltreichen Stelle noch einmal zurück, da dieselbe mit dem Gesagten keineswegs erschöpft ist. Wir kommen aber auf das Jehovah-Wesen des Sohnes zu sprechen, da ja die Jehovah-Ewigkeit nur eine Form ist, die ihren Inhalt haben will. In dieser Beziehung können wir freilich nicht von dem Sohne reden, ohne zugleich vom Vater oder vom Wesen Gottes überhaupt zu reden, von dem der folgende und letzte Abschnitt noch sonderlich handeln wird.

Der eigentümlichste und geheimnisvollste Gedanke obigen Zusammenhanges ist aber, daß Gott, der Herr Himmels und der Erden, den Jesus seinen Vater nennt, eben diesen seinen Sohn und in demselben sich selbst Unmündigen offenbart habe, und daß wiederum der Sohn allein es sei, der den Vater erkenne, so daß hier der Sohn, — bezüglich dessen gerade unsere Stelle einen ewigen Wesenszusammenhang und eine Wesensgleichheit mit dem Vater voraussetzt — mit den Unmündigen in eine gewisse Parallele zu stehen kommt. Was dem Sohn auf eine ursprüngliche und vollkommene Weise zukommt, die Erkenntnis des Vaters, das wird den Unmündigen durch die Offenbarung des Sohnes zu teil. Wiederum aber gilt, daß auch die Erkenntnis des Sohnes, die nur dem Vater in ursprünglicher und vollkommener Weise eigen ist, den Unmündigen allein durch eine Offenbarung von seiten des Vaters mitgeteilt wird. Nun ist es aber Jesu nicht bloß in diesem unserem Zusammenhange um jene Verwandtschaft mit den Unmündigen voller Ernst, denn er nennt sich ja in jenem von uns zuerst betrachteten Worte: „sanftmütig und von Herzen demütig", und erinnert damit an einen umfassenden alttestamentlichen Hintergrund. Vielmehr erstreckt sich dieser Gedanke als Grundzug durch Reden und Thun Jesu. Es sind die Armen, denen das Evangelium gepredigt wird, die Kranken und Elenden, ja die Besessenen, in deren Heilung das Reich Gottes

kommt; Jesus ist der Zöllner und Sünder Freund, wie er sich nicht scheut, die Aussätzigen zu berühren. Es sind endlich die Kinder, die Unmündigen selbst, welche für das Reich Gottes, d. i. das Reich Jesu eine besondere Bedeutung haben, wie vor anderen besonders Luther erkannt hat. Es heißt bei ihm: „Mit diesem Bilde malet der Herr Christus beide, sich und seine Christen, ab, da er (wie Markus am 9. Kap. saget) das Kind freundlich zu sich rufet und nimmts auf den Arm, herzet es als seinen größten und besten Schatz, ja als sei es besser, denn er selbst ist“ ..... „Siehe, der große Herr Himmels und der Erden wird als ein klein Kind. Warum herzet er nicht irgend einen großen Hansen, einen König oder sonst einen Heiligen? Sondern er nimmt ein Kind, und zwar ein klein Kindelein, das noch wenig Verstandes hat, und herzet es. Aber damit zeiget er an, daß sein Reich den Kindern gehöre, und er, der Herr, ein Herzog und Fürst der Kinder sei und unter den Kindern will gefunden werden“ ..... „Vergleichet sich einem armen Kindelein, das nicht ein König ist, auch nicht viel Ehre, Gewalt oder große Weisheit hat, das auch nichts Sonderliches thut; denn wenns von Vater und Mutter gerufen wird, so kommts und läßt sich leiten und führen. Einem solchen Kinde machet er sich gleich. — So stehet nun die christliche Kirche allhier abgemalet, daß sie sei ein Haufe Kinder und geringer, demütiger Leute, die nichts von ihnen selbst vermögen, wissen und können auch nichts, denn was sie der Vater heißet, thun. Sie hören den Vater und gehen, wo er sie hin leitet. Das ists gar. Also ist auch das Haupt Christus. Der weiß nichts anderes zu raten noch zu thun, denn was er von seinem Vater höret.“ [1])

So ist nun wohl zu beachten, daß hier derselbe, der sich als Jehovah weiß, als Gesetzgeber und Weltrichter, ja als Herrn Himmels und der Erden, da ihm der Vater Alles übergeben hat, — wie denn auch das Geheimnis seines Wesens so groß ist, daß es nur der Vater erkennt —, daß dieser selbige sich einem unmündigen Kinde gleich stellt. Welche Bedeutung das für Glauben und Leben habe, das ist durchsichtig genug. Jeder Arme, Niedrige, Unmündige, Elende, Kranke, Sterbende ist als solcher Jesu und in ihm dem Vater verwandt und ähnlich, wenn er es nur sein will! Wer da aber irgend etwas hat und besitzt, irgend eine Stufe oder Höhe im Leben einnimmt, irgend etwas zu wissen oder zu leisten vermeint, der wird nur dadurch Christo ähnlich, daß er sich wie Jesus selbst jenen Armen, Niedrigen und Unmündigen gleichstellt und mit ihnen eins weiß. Denn nur dadurch komme ich Gotte nahe, daß ich an mir selbst und von mir selbst nichts sein will (vgl. 1 Kor. 1, 27). Nur dadurch ist auch Luther ein solcher Prophet und König im Reiche Gottes, weil er sich den Kindern und Unmündigen so verwandt und ähnlich wußte.

---

[1]) Predigten über Matthäus Kap. 18 ff. Erl. Ausg. Bd. 44. S. 18 ff.

Aber was für unser Glauben und Leben entscheidende Bedeutung hat, das hat sie auch für unser Erkennen. Worin Jesus unser Erlöser und unser Vorbild ist, darin liegt auch sein ewiges Wesen und seine Gottheit. Spricht Luther in jenen oben angeführten Worten: „Siehe, der große Herr Himmels und der Erden wird als ein klein Kind" nicht zugleich das ewige Geheimnis des Sohnes Gottes aus? Liegt nicht in „dem großen Herrn Himmels und der Erden", d. i. in dem, der sich als Jehovah, nämlich als Hirten, Arzt, Erlöser, aber auch als Weltrichter offenbart hat, eine viel nähere und tiefere Verwandschaft mit einem unmündigen Menschenkindlein, als die Dogmatik von dem vorauszusetzen pflegt, den sie ewigen Gottessohn oder zweite Person der Trinität nennt? Und worauf beruht das? Darauf, daß Jesus und seine Jünger über Wesen und Natur Gottes, d. i. Jehovahs anders denken, als die meisten Kirchenlehrer und auch die sogenannte orthodoxe Dogmatik. So können wir nicht abschließend über den Sohn Gottes handeln, ohne von dem Vater und damit von Gott überhaupt zu reden.

10.

Was der Jehovah des Alten Testamentes seinem Volke als Hirte und König, als Arzt, als Bräutigam ist, das ist Jesus in vollkommenem Sinne der gesamten durch ihn erlösten Menschheit. Während nun Jesus jene Offenbarungen des Jehovah-Wesens für sich in Anspruch genommen hat, verzichtet er dagegen auf den Vaternamen (vgl. Matth. 23, 8 ff.), der doch neben jenen Bezeichnungen dem Jehovah zukommt. Liegt hier ein wesentlicher Gegensatz vor? Hätte sich Jesus nicht in Richtung auf die Menschen auch „Vater" nennen können, wenngleich er in Richtung auf Gott der Sohn ist? Man kann diese Frage nicht mit der Bemerkung abthun, daß dadurch der Vaterschaft Gottes gegen uns abgezogen werde, wenn wir gewissermaßen zwei Väter hätten. Denn wir haben das Recht, Jesum unseren Erlöser und Hirten zu nennen, gleichwie Gott, und haben doch nicht zwei Erlöser oder Hirten, sondern nur Einen. Mögen wir nämlich Jesum unsern Erlöser nennen, so ist er es in dem Vater, und der Vater ist es durch ihn oder in ihm. Es wird als Zeichen der Demut Jesu anzusehen sein, daß er den Vaternamen seinen Erlösten gegenüber nicht in Anspruch nimmt, da er der Sohn seines himmlischen Vaters ist. Denn dieser Demut widerspricht nicht, daß er sich die anderen Jehovah-Hoheiten, als da sind: des Königs, des Gesetzgebers und Richters oder auch des Bräutigams zuschreibt. Vielmehr setzt Jesu Demut gerade solche Hoheit voraus, da jegliche Selbsterniedrigung eine gewisse Höhe bedingt. Und wie nun das Dienen Jesu der Menschheit gegenüber eben ein Dienen dessen ist, der ein König über alle Könige ist, weil ihm Alles übergeben ward (20, 25. 28; 11, 27), so legt dieser Erhabene alle seine Jehovah-Hoheiten da-

durch zu Füßen seines Vaters, daß er sich seinen „Sohn" nennt und von sich sagt, daß ihm Alles übergeben worden sei. Denn in dieser Beziehung gilt das Wort des vierten Evangeliums: „Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, was er nicht sieht den Vater thun" (5, 19; vgl. Matth. 12, 27; 22, 45).

Aber dies ist nur die eine Seite der hier vorliegenden Coincidentia Oppositorum. Wir würden Gott nicht als unseren Vater in dem Sinn und in der vollen und wunderbaren Bedeutung haben, in welcher Er sich durch unseren Herrn Jesum uns gegeben hat, wenn er nicht durch sein Vaterverhältnis zu Jesu sich in die engste Gemeinschaft mit der Selbsterniedrigung des Sohnes herabgelassen hätte. Wer nicht in allem, was der Sohn thut und erleidet, zugleich auch den Vater thun und leiden sieht, also daß des Sohnes Leiden „Gottes" Leiden ist (16, 23), dem ist doch weder vom Vater der Sohn, noch vom Sohn des Vaters Wesen offenbart worden (11, 27; 16, 17).

Hier handelt es sich nun in der That darum, wem es Ernst ist um das Wort des Apostels: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber." Auf diese Frage laufen schließlich alle die großen Gegensätze der Kirchengeschichte hinaus, wie sie in den Namen Athanasius und Arius, Augustin und Pelagius, Bernhard und Abälard, Luther und Rom, aber auch Luther und Zürich oder Genf in verschiedener Richtung und in sehr verschiedener Klarheit sich uns darstellen. Und was wollen alle diese Gegensätze, was sind das für Mächte, welche sich in diesen Namen befehden? Waren nicht auch Arius, Pelagius, Abälard, Thomas und Duns, und nun gar endlich Zwingli und Calvin Jünger Jesu oder wollten es sein? Gewiß! Sie können auch in manchen Beziehungen unsere Sympathie haben; wie sie Petrus, der erste der Apostel hat, indem er zu Jesu spricht: „Gott behüte, Herr, das darf dir nicht widerfahren." Ja hat nicht Petrus, was mehr wert ist, unmittelbar vor jenem Wort Lob und Ehre vom Herrn selbst empfangen? Und doch trifft ihn darum der harte Spruch Jesu: „Weiche zurück hinter mich, Satan, du bist mir ein Ärgernis, denn dein Sinn geht nicht auf das, was Gott will, sondern was die Menschen wollen." Wenn nun Jesus sich um dieses Wortes willen hat gefallen lassen müssen, von einem, der ihn auch in seiner Weise liebte, „Zelot" genannt zu werden, warum sollen wir uns nicht gefallen lassen, Zeloten zu heißen, wenn wir uns in obigem Gegensatz auf Seite Luthers stellen und uns nicht der „Humanität" des Petrus, des Abälard oder Zwinglis befleißigen, nämlich das auch für berechtigt zu halten, was „die Menschen" so gerne wollen?

Treten wir an die bedeutsame Stelle unserer Evangelien heran, welche vom Bekenntnis des Petrus handelt und die große Wende von der ersten Hälfte derselben, nämlich dem galiläischen Reichsevangelium zum jerusalemi-

schen Leidensevangelium in sich schließt (Matth. 16; Mk. 8; Lk. 9). Jesus hat seine Jünger zuerst nach dem Urteil „der Menschen" über ihn, den Menschensohn, gefragt. „Die Menschen" sind nicht etwa das Volk im allgemeinen, die Indifferenten oder gar Gegner eingeschlossen. Sondern es sind vielmehr nur die, welche irgend einen Glaubenszusammenhang mit Jesu haben und ihm eine bedeutsame Stellung im Reiche Gottes zuschreiben. Da ist es nun für diese Haufen, welche in Jesu einen Gottgesandten erblicken, ebenso charakteristisch, daß sie das Wunder seiner Erscheinung vollkommen anerkennen — sofern sie alle in Jesu einen von den Toten auferstandenen sehen, sei er nun Johannes der Täufer selbst oder Elia oder Jeremia —, wie daß sie nicht die Vollendung des Gottesreichs, den Messias in ihm erkennen. Sind sie nun darüber einig, daß Jesus nicht der Messias sei, so steht es ihnen andrerseits fest, daß er über das Gebiet des Leidens und Sterbens gänzlich erhaben sei; denn ein von den Toten auferstandener stirbt nicht zum zweitenmale. Damit ergibt sich denn auch für seine Anhänger die Hoffnung, der Mühsal und der Not dieses Lebens entrückt zu werden. Ist nun für Jesus die Zeit gekommen, seine Jünger über den ihm bevorstehenden schmachvollen Tod zu belehren, was kann er dann mit jenen Leuten anfangen? Werden sie nicht, sobald sie davon hören, und nun gar von einer Nachfolge Jesu in Not und Tod (Matth. 16, 24), sogleich auch das noch aufgeben müssen, was sie bis jetzt von Jesu gehalten haben?

Anders steht es mit den Jüngern, welche in Jesu den Christus erkannt haben. Mag diese ihre Erkenntnis noch so mangelhaft sein — wie denn sogleich nach seinem Bekenntnis Petrus das beweist —, sie haben sich im Glauben an Jesum als ihren Herrn hingegeben in demselben Sinne, in welchem der alttestamentliche Fromme an Jehovah sich hingab; in dem Sinne, in welchem David den Christus seinen Herrn nennt (22, 45). In diesem Sinne haben sie um Jesu willen alles dahingegeben, wie einst Abraham um Jehovahs willen sein Vaterland verließ (19, 27). Sie haben in Jesu den Hirten, den Arzt, den Bräutigam, d. i. die Erfüllung der alttestamentlichen Jehovahoffenbarung gläubig aufgenommen. Denn als gläubige und des Alten Testamentes kundige Israeliten wußten sie, was das zu bedeuten habe, wenn Jesus sich als den Arzt Israels in Wort und That bezeugte, wenn er sich den Bräutigam nannte, wenn er in seinen Wunderthaten das geweissagte Kommen Jehovahs aufzeigte (vgl. zu 11, 4 ff.). Indem sie nun Jesum als den Christus bekennen, bezeugen sie damit, daß sie in Jesu ihren Herrn wie Davids Herrn, ihren Hirten wie Israels Hirten, Israels und der gesamten erlösten Menschheit Bräutigam im Glauben aufgenommen haben. Nachdem Jesus sich in jenem umfassenden Sinn als Arzt, als Hirt, als Bräutigam ihnen bezeugt hat, bekennen sie sich durch jenes Bekenntnis zu solcher Selbstbezeugung Jesu.

Wenn nun im Berichte des Matthäus der Aussage der Jünger „Du bist der Christus" noch hinzugefügt ist: „der Sohn des lebendigen Gottes", so ist mit diesem Worte allerdings nicht die Christologie des Nicänums ausgedrückt, wohl aber das eben Dargelegte bestätigt. Was nämlich der Name „der Christus" nach obigen Darlegungen in der Richtung auf Israel und die Menschheit enthält, also die Erfüllung der Jehovahoffenbarung, das wird durch den Namen „der Sohn Gottes" auf seinen göttlichen Ursprung zurückgeführt.[1]) Enthält aber „der Christus" im Sinne Jesu, und also auch der Jünger, die wesentliche Offenbarung Jehovahs — des Hirten u. s. w. —, da Jesus keineswegs jenen Namen nur dem Alten Testamente entnommen, sondern die Weissagung des Alten Testamentes in die Erfüllung erhoben hat (11, 13), — so sagt auch „der Sohn des lebendigen Gottes" im Sinne Jesu mehr aus, als die einseitigen und relativen Daten des Alten Testamentes, vielmehr die Erfüllung dieser Weissagung, nämlich denjenigen, der, wie er sich den Menschen als Jehovah offenbart hat, so auch als Jehovah von Jehovah herstammt.

So haben denn nun die Jünger Jesu im Gegensatz zu den „Menschen" ihrem Meister die höchste Stelle im Reiche Gottes zuerkannt. Er ist „der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes". Da handelt es sich nun in der folgenden Aussage Jesu um den für „Fleisch und Blut" oder „die Menschen" so unfaßbaren Widerspruch, daß dieser „Sohn des lebendigen Gottes" der Schmach und dem Tode übergeben werden soll und muß. Für die Vernunft des natürlichen Menschen ist es nämlich selbstverständlich, daß Einer, je höher er steht, desto weiter von Schmach und Gewaltthat entfernt sei. Da muß nun Petrus, wie später die Söhne Zebedäi, vernehmen, daß im Reiche Gottes das dem natürlichen Menschenherzen widerstreitende Gesetz Noblesse oblige gelte, und daß dieses Gesetz, wie es aus Gott stammt, auch für den „Sohn des lebendigen Gottes" gelte (16, 16. 23; 20, 28).

Hier sind wir nun an dem entscheidenden Punkte angelangt, wo die Geister sich einst geschieden haben und noch scheiden. Soll das Wort Jesu an Petrus, der ihm wehren will, in Schmach und Tod zu gehen: „Du trachtest nicht nach dem, was Gottes, sondern was der Menschen ist" nur heißen: „Du willst nicht thun und leisten, was Gott von dem Menschen fordert?"[2]) Gewiß ist hernach sogleich von dem die Rede, was Jesus im Namen Gottes von

[1]) Im biblischen Begriff „Sohn" bleibt immer der grundlegende und entscheidende Gedanke der der „Hervorbringung durch den Vater" (5 Mos. 32, 6), an welchen Gedanken den Hebräer die Sprache in יָלַד und בֵּן deutlich erinnert (vgl. Jes. 48, 1; 45, 11; 63, 16; Hos. 11, 1); wenn auch als Folgerungen weitere Gedanken sich hieran leicht anschließen, wie z. B. der der Ähnlichkeit 1 Mos. 1, 26 f.; 5, 1.

[2]) So könnte einer denken, der äußerlich das „τὰ τοῦ θεοῦ" von Matth. 16, 23 und 22, 21 gleichsetzte. Aber schon der Unterschied des Gegensatzes hier und dort warnt davor.

seinen Jüngern und Nachfolgern fordert (16, 24). Zunächst aber war ja nicht von einer Forderung Gottes an die Menschen die Rede, sondern von einer Leistung des „Sohnes des lebendigen Gottes", von welcher denselben eben Petrus abhalten wollte. Aber nun fragt es sich eben, wer denn „der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" sei. Ist er doch nur das Haupt seiner Gemeinde, Mensch vom Menschen, wenn auch Zusammenfassung der Menschheit, — so bleiben wir auf dem allgemeinen Boden, auf welchem Gott fordert und der Mensch, hier das Haupt der Menschheit, leistet. Gegen diese Theologie erheben wir aber den Vorwurf, daß sie den Egoismus des natürlichen Menschenherzens in die Gottheit selbst hineinschiebe, sofern dieselbe die Selbstaufopferung von den Menschen fordert, ohne dieselbe zu leisten. Wie stimmt das zu dem Satz: „Geben ist seliger als nehmen", der doch zuerst von Gott gilt (Apostelg. 20, 35; Matth. 5, 45)?

Nun hat sich aber ergeben — und ist das ja im Zusammenhang obiger Untersuchung keine Frage mehr —, daß Jesus in seinen Leistungen als Hirt, als Arzt, als Erlöser nicht ein Vertreter der Menschheit, sondern Jehovahs ist, ja daß er eben in jenen rettenden Thaten die Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung Jehovahs selbst ist. Als Bräutigam tritt er, wie einst Jehovah an Israel, an die Menschheit heran und aus seinem Herzblute, das aus der geöffneten Seite quillt, wird die Braut geschaffen oder wiedergeboren. So wenig Adam ein Vertreter weil Geschöpf Evas ist, so wenig der Christus der Delegierte der Menschheit. Die Menschheit gibt nicht, sondern sie empfängt, um dadurch erst zum Thun und Leisten befähigt zu werden. Was also Jesus vom Leiden und Sterben „des Menschensohnes" sagt (Mk. 8, 31; vgl. 10, 45) und was er dann „die Sache oder die Art Gottes" nennt (8, 33), das ist nichts anderes, als die Erfüllung aller jener alttestamentlichen Jehovah-Leistungen, Jehovah-Mühen und Leiden, wie sie in den sogenannten Anthropopathismen angezeigt, wie sie in den Namen Jehovah-Arzt, Hirt, Gatte, Vater zusammengefaßt oder wie sie auch einmal von einem Propheten ausgesprochen werden, wenn es heißt: „Du hast mir Mühe gemacht mit deinen Sünden u. s. w." (Jes. 43, 24). Denn wenn, wie gezeigt worden, in Jesu Jehovah der Hirte, der Arzt, der Erlöser erschienen ist, so ist Jesu Gang nach Jerusalem die vollkommene und abschließende Auswirkung jenes Jehovah-Wesens. Das ist „die Sache, die Art Gottes". Und warum sträubt sich das natürliche Menschenherz gegen solches göttliche Gnadengeschenk? Warum will es nicht an solche Thatsache glauben? Weil sie eben diesem Menschenherz und -Wesen in seinem natürlichen Egoismus widerspricht, und weil der Mensch, wenn sie göttliche Art ist, als göttliches Ebenbild die Anklage und die Forderung an sich selbst fühlt; weil der Mensch wohl Jesu Jünger sein, aber nicht das Wort erfüllen möchte: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst — d. i. jene

Menschennatur — und nehme sein Kreuz auf sich, und dann folge er mir nach" (Mk. 8, 33. 34; vgl. Lk. 14, 25 ff.).

Doch es soll ja in diesem Abschnitt vom Vater und vom Wesen Gottes die Rede sein, und es könnte jemand meinen, bisher sei nur vom Sohn die Rede. Da muß freilich gegen biblische Theologie wie gegen Dogmatik unserer Tage der Vorwurf erhoben werden, daß sie nicht recht verstehe, den Vater aus dem Sohn verstehen zu lehren. Denn das fordert von uns das Neue Testament, daß wir nur aus dem Sohn, nicht aber aus anderen Quellen den Vater erkennen sollen, während unsere Dogmatik ebensogut wie die Scholastik vor Luther die Neigung hat, das Wesen des Vaters mit Hilfe der Philosophie oder sogenannter natürlicher Theologie zu ergründen. Vermag aber Exegese und biblische Theologie in Jesu Thatenoffenbarung und Selbstbezeugung nicht jene Jehovahoffenbarung zu erkennen, so ist auch die Dogmatik nicht im stande, den Sohn noch den Vater zu erkennen. Das Neue Testament enthält eben nicht, wie die Dogmatik, einen besonderen Lokus „vom Wesen Gottes", sondern sagt: erkenne den Vater aus dem Sohn, oder erkenne ihn überhaupt nicht. Indem wir nun in Jesu Erlöseroffenbarung die Offenbarung Jehovahs aus Jehovah aufgezeigt haben, waren wir in der Erkenntnis des Vaters und des Wesens Gottes begriffen. Es gilt jetzt nur abschließend festzustellen, was aus sich aus jenen Darstellungen ergibt.

Wir machen dazu den Übergang, indem wir die einzige Stelle innerhalb der drei ersten Evangelien ins Auge fassen, in der scheinbar vom Wesen Gottes an sich selber die Rede ist, die sogenannte Perikope vom reichen Jüngling (Mk. 10, 17 ff.). Es ist zugleich eines der schwierigsten Stücke und bis auf diesen Tag meist mißverstanden. Wir lösen aber jetzt das Versprechen unseres zweiten Kapitels ein, da wir erst jetzt die Voraussetzungen haben, von denen allein das Stück verstanden werden kann.

Die zentrale Schwierigkeit unserer Erzählung liegt in dem scheinbaren Widerspruch folgender zwei Thatsachen, von denen nur die erste bemerkt zu werden pflegt. Auf die Anrede des Jünglings: „Guter Meister, was soll ich thun u. s. w." lehnt Jesus das Prädikat „gut" für sich ab, sofern es nur Einem, Gotte, zukomme. Die oberflächliche Betrachtung pflegt hier stehen zu bleiben und sogar auf Grund dieses Wortes Jesu gutes Gewissen zu bestreiten. — Aber welch ein Kontrast hiezu steigt vor uns auf, wenn wir die folgenden Worte Jesu nach ihrem wirklichen Gehalte würdigen, die Worte, in denen er von dem Jüngling fordert, daß er um Jesu willen alles was er habe dahingebe und ihm nachfolge. Denn — hierauf kommt es an — nicht um Gottes willen, von dem zuerst allein die Rede war, sondern um Jesu willen soll er das hingeben, dem er dann — und hierin liegt der Ersatz für jenen Verlust — auch nachzufolgen hat. Daß das Wort Jesu so verstanden

werden muß, zeigt das unmittelbar folgende Stück, die Frage des Petrus: „Siehe wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt", und die Antwort Jesu: „Wahrlich, ich sage euch: Niemand ist, der da verlassen hat Häuser oder Brüder u. s. w. um meinetwillen, der nicht empfange u. s. w." (10, 28 ff.); hiemit vgl. man die bekannten Worte 8, 34; Matth. 10, 37 f.; Lk. 14, 25 f. Wenn nun Jesus in diesen Forderungen an seine Jünger verlangt, daß man um seinetwillen Vater, Mutter u. s. w., ja auch seine eigene Seele hassen solle, so nimmt derselbe, der vorher das Prädikat „gut" von sich abgelehnt hat, wiederum für sich in Anspruch, was als Überbietung der Liebe angesehen werden muß, welche der Jehovah des Alten Testamentes in jenem ersten und großen Gebot fordert (Mk. 12, 28 ff.).

Wie löst sich dieser Widerspruch? Er kann sich nur auf subjektivem Gebiete heben, nämlich auf dem des Bewußtseins des Jünglings. Solange derselbe in Jesu nicht mehr als einen Lehrer oder Meister erkennt, hat er kein Recht, ihn „gut" zu nennen. Das ist allein Gott, der sich im Alten Testamente als Jehovah offenbart hat. Solange nun der Jüngling in Jesu nicht den Hirten, den Arzt, den Bräutigam, d. i. den Jehovah des Alten Testamentes erkennt — wie ihn die Jünger in Jesu erkannt haben —, solange wird Jesus das Prädikat „gut" von sich ablehnen, solange freilich wird auch der Jüngling bei all seinem sittlichen Streben, das ihn selbst in den Augen Jesu liebenswert erscheinen läßt, Jesu nachzufolgen nicht im stande sein, also außerhalb des Reiches Gottes verbleiben. Denn so gewiß Jesu Jünger sein oder ihm nachfolgen nichts anderes ist, als ins Reich Gottes kommen, so gewiß ist die Forderung: „verkaufe was du hast und gibs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben", nicht ein consilium evangelicum im römischen Sinn, sondern nur die besondere Anwendung und empirische Verwirklichung der allen Jüngern Jesu geltenden allgemeinen Forderung: „Wenn einer zu mir kommt und nicht haßt seinen Vater und Mutter u. s. w., dazu auch seine eigene Seele, so kann er nicht mein Jünger sein" (Lk. 14, 26) oder auch: „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden u. s. w.; sammelt euch vielmehr Schätze im Himmel u. s. w." (Matth. 6, 19. 20). Sofern jeder Jünger Jesu diesen seinen „Herrn" über alles lieben soll, ergeht auch an jeden Jünger die Forderung, das Liebste auf Erden und auch die eigene Seele in dem Sinne zu hassen, welcher mit jener Liebe gegeben ist; denn auch hier gilt: „Ihr könnt nicht zween Herren dienen, sondern müßt den einen hassen" (Matth. 6, 24). Darum wird doch nicht von jedem Jünger Jesu gefordert, sein Gut zu verkaufen und den Armen zu geben, ebensowenig wie seine Eltern zu verlassen und seinen Beruf aufzugeben — wie das die Söhne Zebedäi gethan hatten —, oder seine Seele auf dem Schaffot hinzugeben. Alles dessen muß ein Jünger Jesu gewärtig sein und die innere Befähigung haben, das entsprechende zu

leisten. Die empirische Verwirklichung oder das Martyrium im äußerlichen Sinne des Wortes tritt nur durch eine besondere Veranstaltung des „Herrn" des Himmelreiches ein und wird gerade häufig denen nicht auferlegt, die, wie z. B. Luther, eine hervorragende Fähigkeit dazu und auch Sehnsucht danach haben.

Wenn nun Jesus von dem Jüngling die Hingabe seines Besitzes und die Nachfolge fordert, so fordert er darin nichts anderes, als den Beweis der wahren Jüngerschaft. Denn wer das nicht vermag, der kann nicht Jesu Jünger sein. Wiederum ist diese Jüngerschaft und Nachfolge die Vollendung jener Liebe, welche Jehovah im Alten Testamente als erstes und großes Gebot gefordert hat. So muß auch in Jesu, wie oben vielfach gezeigt worden ist, die Vollendung der Jehovah-Liebe und Jehovah-Offenbarung stattfinden. Dann kann auch jene „Güte", welche Gotte allein zukommt, und die der Jüngling mit Unrecht einem menschlichen Lehrer zuschreiben wollte, nur dem in Jesu selbst vollkommen offenbarten Jehovah zukommen.

Von der Güte Gottes im Sinne Jesu ist denn im Folgenden eingehender zu reden.

Schon in der Natur lehrt Jesus die seinigen die Güte Gottes erkennen, indem Gott seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45; Lk. 6, 35). Wenn nun solche Güte den Jüngern Jesu als den Kindern ihres himmlischen Vaters zuteil wird, so begegnet sie auch den Bösen und Undankbaren nicht ohne Ziel und ohne Maß. Sie hat ihr Ziel in der Sinnesänderung, nämlich in der Abwendung von jener Bosheit und Undankbarkeit und Hinwendung zu dem Geber alles Guten, und sie hat ihr Maß an der Möglichkeit jener Sinnesänderung (Lk. 13, 6 ff.). Wiederum ordnen sich auch die Äußerungen des Zornes Gottes in der Menschheitsgeschichte einerseits in die Hinleitung zur Sinnesänderung ein und werden so zu Werkzeugen seiner Güte denen, die sich bekehren, wie sie freilich den Unbußfertigen Weissagungen des letzten Zornes Gottes sind (13, 1 ff.), auf daß sie keine Entschuldigung haben.

Aber die Güte Gottes in der Natur ist doch nur der Vorhof der Heiden im Verhältnis zum Heiligen des Alten und zum Allerheiligsten des Neuen Testamentes. Die Natur ist der große Haushalt des himmlischen Vaters, der nur für die Kinder zwar eingerichtet ist, in dem aber Gott noch viele andere Kostgänger hat, die, weil sie nicht Kinder werden wollen, von Gott als Diener, Sklaven, ja auch Hunde und sonstige Haustiere verwendet werden (Matth. 7, 6) und doch nur von den Krumen des Tisches sich nähren, auch wenn sie herrlich und in Freuden leben, wie der reiche Mann. — Treten wir aus dem Reiche der Natur d. i. Elohims in das Reich Jehovahs. Trägt das Portal dort, zu dem auch die Heiden Zutritt haben, die Überschrift: „So Er spricht, so

geschiehts, so er gebeut, so steht es da", so steht über dem Eingang zu diesem heiligen Raum das Wort: „Mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und Mühe mit deinen Missethaten." Denn während Gott die Heiden hat ihre Wege gehen lassen, hat er als Jehovah Israels sich angenommen, als Hirte und Arzt sich um dies Volk gemüht, ja sich selbst herabgelassen, Gatte der Tochter Zion und Vater der Kinder Israel zu heißen. Nun ist Jesus sich bewußt gewesen, daß er als der, in welchem Gesetz und Propheten zu ihrer Erfüllung gekommen, jene Treue, Barmherzigkeit, Langmut und Geduld Jehovahs in seinem Berufe als Erlöser der Welt zur Vollkommenheit hindurchführe. Das geschieht dadurch, daß er seine, d. i. Jehovahs Mühe und Arbeit bis zur Hingabe seines Lebens in den Tod sich steigern läßt. Jetzt nimmt der Arzt die Krankheit und den Tod auf sich und macht sein Blut zur Arznei für die Menschheit. Während im Alten Testamente Israel, das ungetreue Eheweib, zur Strafe in den Tod des babylonischen Exils getrieben wird, ist es jetzt der Bräutigam selbst, der statt der Braut „hinweggerissen" wird. Was im Alten Testamente die Diener Gottes trifft, Opfertiere, Priester und Propheten, die Knechte Jehovahs, das trifft jetzt Jehovah selbst. Denn Jehovah ist „der Menschensohn".

Nun wissen wir aber, daß Jehovah, der seinem Berufe und seiner Heilandthätigkeit nach als „der Menschensohn" gekommen ist, seiner Herkunft nach „der Gottessohn" ist. Was alttestamentlich heißt: „So spricht Jehovah: Siehe, ich selbst will meine Herde suchen und nach ihr sehen" (Ezech. 34, 11), oder: Jehovah kommt und sucht sein Volk heim, das heißt neutestamentlich: „Nachdem der Vater Knechte gesandt hat, sendet Er zuletzt seinen Sohn"; und daß solche Sohnschaft als eine wesentliche anzusehen ist, bezeugt das andere Wort: „Der königliche Vater macht seinem Sohne Hochzeit" (Matth. 21, 37; 22, 2).

Das Allerheiligste der Offenbarung Gottes und also des Wesens Gottes ist die Selbsterniedrigung des Allerhöchsten und Seine Selbsthingebung für die Niedrigsten, ja für die „Bösen und Undankbaren". Der Schöpfer Himmels und der Erden läßt nicht nur über sie seine Sonne scheinen und regnen, sondern gibt sich selbst für sie in den Tod. Das geschieht, indem der Vater seinen Sohn sendet, solches zu leisten. Damit aber thut und erleidet es der Vater selbst. Denn wie schon von menschlichen Verhältnissen zwischen Eltern und Kindern, Mann und Weib, ja sogar Freund und Freund gilt, daß mit der Steigerung der sittlichen Gemeinschaft und Liebe jene Gemeinsamkeit des Handelns und Leidens sich steigert, so ist das in vollkommener Weise vorhanden bei Jehovah-Vater und Jehovah-Sohn, von welchem gesagt ist: „Nur der Vater erkennt den Sohn, und nur der Sohn den Vater."

Der hier schreibt, ist sich bewußt, daß damit nichts anderes gegeben ist,

als der gemeine Christenglaube, oder, wie Luther sagt: „der Kinder und Narren Glaube“. Vielleicht ist er eben darum so manchen hohen und feinen Geistern zu gemein und ordinär. Da müssen wir uns trösten mit dem Worte Jesu: „Ich danke Dir, Vater, Du Herr des Himmels und der Erden, daß Du solches offenbart hast den Unmündigen.“ Denn dabei bleibt es doch nun einmal, daß das Geheimnis Jesu, des Sohnes Gottes, nur zwei erkennen, der Vater, d. i. der Allerhöchste, nämlich der Herr Himmels und der Erden, und die Unmündigen, denen es der Allerhöchste offenbart hat, weil sie nun einmal verwandt sind. Der gemeine Christenglaube hat nämlich die Eigentümlichkeit, daß er zugleich und ebenso tief als einfach ist; wogegen von der Erfindung der Vermittlungstheologie, dem Idealmenschen, gilt, daß sie von der einen Seite sehr kompliziert und widerspruchsvoll und von der anderen sehr oberflächlich ist.

Wohl aber hat es immer gewaltige Geister gegeben, welche das mit den starken Engeln gemein haben, daß sie zugleich das Angesicht des himmlischen Vaters Jesu sehen und jenen Geringen, die nichts als ihren Glauben haben, dienen wollen (Matth. 18, 10). Hier seien nur zwei genannt, Bernhard von Clairvaux und Luther, jener diesem darin ähnlich, daß er in die Tiefen des Meeres der h. Schrift zu tauchen versteht. Er stellt die Mühe und Arbeit des Erlösungswerkes dem Werke der Schöpfung im Allmachtswort gegenüber. Hier der unbedingte Gehorsam gegenüber dem Schöpfer, dort Widerspruch, Hohn und Spott bis in den Tod des Herrn.[1]) Wiederum erkennt Bernhard die Einheit Jehovahs des Welterhalters und Weltregierers und Jehovahs des Welterlösers. Denn der wundermächtige Jesus, der sich doch Schmachvolles gefallen läßt, ist der allmächtige Jehovah, der als solcher doch nur mit Weisheit und Güte die Weltgeschichte trägt und leitet; der Jesus, welcher den Undankbaren predigt, den Ungläubigen Wunderzeichen darbietet, für seine Mörder betet, ist der ewige Sohn, der mit dem Vater täglich die Sonne aufgehen und regnen läßt über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte.[2]) In jenem Werke

---

[1]) „Multum quippe laboravit (in opere redemtionis) salvator, nec in omni mundi fabrica tantum fatigationis auctor assumpsit. Illa denique dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. At vero hic et in dictis suis sustinuit contradictores et in factis observatores et in tormentis illusores et in morte exprobratores. Ecce quomodo dilexit.“ Super Cantica Cantic. Sermo 20. Vgl. A. Ritschl, Lesefrüchte aus dem h. Bernhard. Studien und Kritiken, 1879, S. 321 f.

[2]) Dum in carne et per carnem facit opera, non carnis, sed dei ..... In carne, inquam, et per carnem potenter et patenter operatus mira, locutus salubria, passus indigna evidenter ostendit, quia ipse sit, qui potenter sed invisibiliter saecula condidisset, sapienter regeret, benigne protegeret, Denique dum evangelizat ingratis, signa praebet infidelibus, pro suis crucifixoribus orat, nonne liquido ipsum se esse declarat, qui cum patre suo quotidie oriri facit solem suum super bonos et malos,

Christi nun sieht Bernhard die Selbstentäußerung Gottes, oder wie er es nennt, die „Entleerung" Gottes, durch welche Er uns reich gemacht hat.[1]) Mit vollem Rechte aber überträgt er dieses Wort, welches der Apostel von dem Subjekte „Christus Jesus" aussagt (Phil. 2, 5. 7), auf die Gottheit überhaupt. Denn was sagt derselbe Apostel anderes von Gott, wenn er erklärt, daß Gott im Werke Christi Thorheit und Schwäche bewiesen habe, nachdem die im Werke der Schöpfung von Gott an den Tag gelegte Macht und Weisheit die Welt nicht zur Erkenntnis Gottes geführt hatte (1 Kor. 1, 21. 25)? Das unterscheidet eben hierin Bernhard von der Scholastik und Mystik des Mittelalters, daß er von dem lebendigen Gott der h. Schrift und seiner persönlichen Christenerfahrung ausgeht, nicht aber von einem philosophischen Gedankending. Die Mystik unterscheidet sich aber meistens nur dadurch von der Scholastik, daß diese mehr mit dem Verstande und jene mit der Phantasie arbeitet.

Einen noch herrlicheren Ausdruck aber als Bernhard hat Luther dem in Christo offenbarten Wesen Gottes gegeben. Man darf nämlich nicht bei dem stehen bleiben, was Luther von dem Wesen Gottes in der berühmten Stelle seines großen Katechismus sagt: „Gott ist alleine der, von dem man alles Gutes empfähet und alles Unglücks los wird. Daher auch achte ich, wir Deutschen Gott eben mit dem Namen von alters her nennen (feiner und artiger, denn keine andere Sprache) nach dem Wörtlein gut, als der ein ewiger Quellbrunn ist, der sich mit eitel Güte übergeußet, und von dem alles, was gut ist und heißet, ausfleußt."[2]) Diese Aussage bildet gewissermaßen die Grundlage der Gesamtanschauung Luthers vom Wesen Gottes. Aber sie spricht so wenig das letzte Wort aus, als der ihr ähnliche Spruch Jesu von der Güte Gottes, des Schöpfers (Matth. 5, 45). Wie sich zu diesem Spruch (vgl. Mk. 10, 18) das Wort Jesu von der Güte des Menschensohnes (10, 45) verhält, so hoch erhebt sich das folgende Wort Luthers über das obige.

Wenn wir aber unter den vielen Worten Luthers, die hier herangezogen werden könnten, gerade eines wählen, das nicht gegen die Scholastik und Rom gerichtet ist, sondern gegen einen schweizerischen Reformator, so ist doch damit nicht minder die Scholastik getroffen; denn es ist scholastischer Sauerteig, der

---

pluit super justos et injustos? Hoc enim est, quod ipse ajebat: Si non facio opera patris mei, nolite credere." Sermo 6. Ritschl a. a. O.

[1]) Bernhard unterscheidet im opus nostrae redemptionis den modus und fructus. „Et modus quidem dei exinanitio est, fructus vero nostri de illo repletio." Sermo 11; Ritschl a. a. O. — Vgl.: „Tria quaedam praecipua in hoc opere nostrae salutis intueor. Formam humilitatis, in qua deus semetipsum exinanivit. Caritatis mensuram, qua usque ad mortem et mortem crucis extendit. Redemptionis sacramentum, quo ipsam mortem, quam pertulit, sustulit." Ad papam Innocentium epistola 190; am Schluß.

[2]) Zum ersten Gebot. Erl. Ausg. Bd. XXI S. 38. Vgl. S. 35.

in der schweizerischen Reformation fortwirkt. Im Sakramentsstreit hatte Oekolampad gesagt: „es schmälere die Ehre Christi, wenn man sich seinen Leib den Sündern wiederum preisgegeben denken soll; das müsse ein feiner König der Ehren sein, der seinen Leib auf dem Altar auch von den gottlosen Buben lasse hin und her werfen." Darauf antwortet Luther: „Wahr ist es, nach Oekolampads Klugheit hat Christus keine andere Ehre, denn daß er zur Rechten Gottes sitze auf einem Sammetpolster und lasse ihm die Engel singen, geigen, klingen und spielen, und sei unbeladen mit der Mühe des Abendmahles; aber nach unser armen Sünder- und Narrenglauben ist seine Ehre mannigfaltig, daß sein Leib und Blut im Abendmahl ist. Erstlich die, daß er damit die hochgelahrten und klugen Schwärmer zu Narren macht und läßt sie sich ärgern und verstocken an seinen Worten und Werken (1 Kor. 1, 23). — Zum andernmal ist das eine Ehre und Lob seiner unaussprechlichen Gnade und Güte, daß er sich unser armen Sünder so sehr annimmt und so freundliche Lieb und Wohlthat beweiset; und lässet ihm nicht daran begnügen, daß er allenthalben in und um, über und neben uns ist, sondern auch seinen eigenen Leib zur Speise gibt, auf daß er uns mit solchem Pfand vertröste, daß auch unser Leib solle ewiglich leben, weil er hie auf Erden einer ewigen und lebendigen Speise mitgeneust. Nun halten wir armen Narren, daß Ehre daher komme, wenn jemand seine Tugend, Güte und Wohlthat andern beweiset. Denn daß sich jemand läßt ehren und von andern dienen, ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre. — *Unsers Gottes Ehre ist die, so er sich um unser willen aufs allertiefste heruntergibt*, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schoß, und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich behandelt wird, leidet auf dem Kreuz und Altar, wie St. Paulus saget: 1 Kor. 11, 27: daß etliche unwürdig essen von diesem Brot. Leidet er doch ohne Unterlaß, daß vor seinen göttlichen Augen sein Wort, sein Werk, und alles was er hat verfolgt, gelästert, geschändet und gemißbraucht wird, und sitzt dennoch in seinen Ehren." [1])

Wenn das nun von Gottes Ehre gilt, so wird es auch von Gottes Seligkeit gelten, der ja neben der Ehre das Leiden und die Schmach am meisten zu widersprechen scheint. Wer gibt uns denn aber ein Recht, was Menschen unter „Seligkeit" verstehen, auf Gott zu übertragen? Vielmehr müssen wir „Fleisch und Blut" hinter uns lassen. Ist nicht dem natürlichen Menschen

[1]) Aus: „Daß diese Worte noch fest stehen". Erl. Ausg. Bd. XXX S. 71. Man vergleiche weiter in gleicher Richtung liegende Aussprüche Luthers, wie sie Theod. Harnack, Luthers Theologie, Erlangen 1862, erste Abteil. S. 141—145 zusammengestellt hat. Hier kann man lernen, was das heißt, wenn Luther 1529 den Schweizern sagte: Ihr habt einen anderen Geist. Das ist aber wesentlich derselbe Gegensatz des biblischen Gottesbegriffs und des mittelalterlichen, nämlich des Gottes der bloßen Willkür, der reinen Majestät und Glorie.

auch das Wort zuwider: „Geben ist seliger als nehmen?“ Und gehört nicht zu seiner Seligkeit auch Rache und Schadenfreude? Während im Reiche Gottes gilt: „Wenn du ein Mahl machest, so lade nicht deine Freunde und reichen Nachbarn, auf daß sie dich nicht wieder laden, und dir vergolten werde. Sondern wenn du ein Mahl machest, so lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden, so wirst du selig sein; denn sie haben's dir nicht zu vergelten“ (Lk. 14, 12 ff.). Die Seligkeit aber, die hier dem Frommen zugesichert wird, ist keine andere, als die Seligkeit Gottes, des himmlischen Vaters, die seinen Söhnen werden muß, indem sie sich eben durch jenes Thun als solche beweisen; sie darf auch als eine Vergeltung bezeichnet werden, die in der Auferstehung der Gerechten sichtbar werden wird (V. 14). Ganz das Gleiche gilt nun von der Feindesliebe der Kinder Gottes (Matth. 5, 45). Indem Gott den Undankbaren spendet, machen diese sich selbst wohl unselig, entziehen aber nicht Gotte seine Seligkeit dadurch, daß sie ihm nicht die Ehre geben. Denn er hat ja eben seine Seligkeit darin, daß er gibt und nicht Vergeltung will. — So werden wir weiter gehen dürfen, ja müssen und sagen, daß für Gott aus Leiden Seligkeit erwächst. Gilt das ja doch auch schon von Menschen, die um Gottes willen leiden, ebenso wie sie durch Lebensverlust Leben gewinnen. Ist jener Widerspruch: „aus Leiden Seligkeit“ größer, als der: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wirds gewinnen“? Und doch wird Leiden und Tod, obwohl sie Quellen der Seligkeit und des Lebens sind, dadurch nicht ihre Realität, als die da Leiden und Tod sind, geraubt, wie das die Leidensgeschichte Jesu beweist.

So kommen wir, im stärksten Gegensatz nicht nur zur Philosophie, sondern auch zur orthodoxen Dogmatik, auf den Satz hinaus, daß nach der Lehre Jesu das Leiden nicht sowohl dem göttlichen Wesen — die Dogmatik nennt es Natur — widerspricht, als vielmehr dem menschlichen, d. i. dem Fleisch. Denn es ist Petrus, der als Fleisch und Blut redet, wenn er dem Meister und damit sich selbst, dem Jünger, das Leiden verwehren will; und Jesus erklärt die Leidensscheu als Sache der Menschen, die Willigkeit dagegen zu leiden als Sache Gottes. Und in keinem anderen Sinne ist auch das Wort Jesu zu verstehen: „Der Geist ist willig, das Fleisch aber ist schwach“ (Mk. 14, 38). Das Fleisch nämlich ist nur kräftig im Egoismus, in der bösen Lust (vgl. Gal. 5, 24), schwach aber in der Selbstverleugnung. Der Geist der „Kinder Gottes“ dagegen ist als der Geist vom himmlischen Vater her willig und fähig, Leiden und Tod zu ertragen. Solche Willigkeit fordert daher auch Jesus von seinen Jüngern (Mk. 8, 34). So hat er denn auch in dem schweren Leidenskampf, dem jenes Wort entnommen ist, nicht gegen den Willen des Geistes in sich zu kämpfen gehabt, sondern vielmehr mit diesem gegen den Willen des Fleisches, welches sich naturgemäß sträubt, in den Tod zu gehen.

Und dem Fleisch in Jesu galt die Versuchung, welche der Satan durch den Mund des Petrus an ihn richtet.

Das ist aber eben der Gegensatz des Geistes und des Fleisches, göttlicher und menschlicher Sinnesart, daß die Jünger Jesum, je höher sie ihn halten, desto weiter von Leiden und Tod entfernen zu müssen glauben, daß dagegen Jesus mit der Höhe seiner Gottessohnschaft immerdar das tiefste Leiden, ja den schmachvollsten Tod verknüpft weiß. Wenn Jesu in seiner Taufe eine Offenbarung über seine Gottessohnschaft empfängt, so folgt sogleich die Not der Satansversuchung in der Wüste (Mk. 1, 11. 13). Wenn die Jünger ihren Meister als den Christus, den Sohn des lebendigen Gottes bekannt haben, so muß er sogleich Leiden und Sterben damit verknüpfen (8, 29. 31). Wenn auf dem Berge der Verklärung das Wort ertönt: „das ist mein Sohn, der Geliebte, ihn höret", so lautet, was sie zuerst zu hören bekommen: „es steht geschrieben auf den Menschensohn, daß er viel leiden und verachtet werden soll" (9, 7. 12). Wenn er sich einmal — es ist das einzigemal der Art —, „des Vaters Sohn, den Geliebten" nennt, so gilt es sogleich seinen Tod (12, 6 ff.).

Damit stehen wir denn wieder an der Thür des Geheimnisses des Sohnes Gottes und des Wesens Gottes. Unsere Dogmatik weiß in der Regel nur von den erhabenen Eigenschaften Gottes zu reden. Schon das Alte Testament dagegen verknüpft in Jehovah die höchste Erhabenheit, Macht und Stärke, die Heiligkeit mit seiner Barmherzigkeit und Herablassung zum Niedrigen. „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so Jehovah über die, so ihn fürchten." In diesem Wort des 103. Psalms dürfen wir eine Weissagung der Erkenntnis des Neuen Testamentes erblicken. Das Vaterwesen nämlich schließt zugleich die Erhabenheit über das Kind und die Herablassung zum Kinde, zum Unmündigen ein. Was nun im Alten Testamente nur vorbereitender Weise offenbart und ahnend erkannt wird, das tritt uns auf neutestamentlichem Boden vollkommener Weise in der Thatsache entgegen, daß Gott in sich selber Vater und Sohn ist, der Allerhöchste und der Allerniedrigste, und daß zugleich in Gott der Niedrigste der Höchste ist, nach dem Worte Jesu, das der Vater zum Sohn sagt: „Alles was mein ist, das ist dein" (Lk. 15, 31).

Nun geben uns die Reden Jesu über die Herkunft des Sohnes aus dem Vater weiter keine Auskunft, als eben in diesen Worten liegt. Gerade so wenig berichtet das Alte Testament über die Herkunft Jehovahs. Nur das Universum oder Himmel und Erde haben eine Genesis. Wer die Genesis des göttlichen Wesens verfolgen will, der gerät in die Mythologie und Theogonie der Heiden. Wir haben auf Grund der Äußerungen Jesu über sein Jehovahwesen dabei stehen zu bleiben, daß ihm auch die Ewigkeit Jehovahs zukomme. Wenn nämlich Jesus in dem bekannten Worte: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern

der Lebendigen", den Schluß macht, daß Menschen, deren Gott Jehovah geworden ist, Ihm nicht sterben können, — so werden wir den Schluß machen müssen, daß derjenige, der sich selbst als den Sohn und den Geliebten des Vaters in einem alle Menschen überragenden Sinne nennt (Mk. 12, 6; vgl. Matth. 11, 27), nicht bloß a parte post ewiglich der Sohn, der Geliebte ist, sondern auch a parte ante. Denn wie können wir uns das Wesen Gottes, des Vaters, als eines solchen vorstellen, der den Sohn, den Geliebten, an dem seine Seele hangt, nicht gehabt hätte?

Doch wir wagen nicht, über die Schranke hinwegzuschreiten, welche in Bezug auf die Erkenntnis des Wesens Gottes in den Reden Jesu gezogen ist. Nicht was Gott an sich selbst und für sich selbst ist, vermögen wir zu erkennen, sondern was er für uns durch seine Offenbarung an uns ist. Auf diesem Gebiete liegt die Entscheidung. Der Inhalt jener Gottesoffenbarung aber ist, daß Gott der Vater in seinem Sohne Jesus, dem Christus, sich selbst zur Erlösung der Menschheit dahingegeben hat. Denn das ist das klare und in der Demut Jesu dennoch so gewaltige und unwiderlegliche Selbstzeugnis unseres Heilandes, daß — nachdem der Jehovah des Alten Testamentes zu seinem vorbereitenden Werke sich mittlerischer Werkzeuge bedient hat, des Opferblutes der Tiere, der Priester, Könige und Propheten — nun in Jesu Jehovah selbst, der Hirt, der Arzt, der Bräutigam gekommen ist, um sich selbst für die Menschheit hinzugeben. Nicht Prophet, nicht Mittler hat Jesus sich genannt; „Lehrer und Leiter" nur einmal, damit die Jünger sich selbst nicht also nennen möchten (Matth. 23, 8. 10). Sonst hat er nur hervorgehoben, daß er mehr als ein Prophet oder König sei. Er ist der, dessen Vorläufer Elia ist, Jehovah, der verheißen hat, sein Volk als der Hirt, der Arzt, der Bräutigam heimzusuchen.

Hiemit vergleiche man, was Ritschl behauptet: „Die Vorstellung von der Gottheit Christi oder die Anwendung des alttestamentlichen Gottesnamens auf ihn sei erst aus der Gemeinde hervorgegangen; Christus selbst sei nicht in der Lage gewesen, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen."[1]) Es ist oben gezeigt worden, daß Jesus den gesamten Inhalt und die umfassende Bedeutung des Namens „Jehovah", wie sie sich in dem Offenbarungsverhältnis Jehovahs zu seinem Volke kundgibt, sich selbst zugeschrieben und als in seinem Thun und Leiden vorhanden und wirksam erklärt hat; mit der Ausnahme des Vaternamens, weil er selbst der Sohn ist.

Wer nun das Jehovahwesen und die Jehovahleistung im Sohne Gottes nicht anerkennt, der erkennt und hat auch nicht im Sohn und durch den Sohn

---

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., 1883, Bd. III S. 430.

den Vater, nämlich den „Guten" im vollkommenen Sinne des Wortes. Denn das genügt nicht, daß man im Vater den erkenne, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Soll der Vater an die Menschen nichts anderes hingeben, als was nur durch sein allmächtiges Wort und Gebot ins Dasein tritt — wie der h. Bernhard darauf hinweist —? Oder ist es allein der Geschöpfe Privileg, sich selbst für andere hinzugeben und aufzuopfern, zuhöchst und vornehmlich für die Gottheit? Stünde es so, so würde Jesu, des Menschensohnes Liebe, welche sich bis dahin erstreckt, daß er seine Seele als Lösegeld für viele dahingibt, die Liebe des Vaters weitaus übertreffen, und würde also eines Menschen Güte Gottes Güte übersteigen. Das widerspricht schon Mk. 8,33; 10,18. Gottes Güte ist die vollkommene, sofern der Vater in Jesu seinen Sohn und im Sohne sich selbst für das Leben der Welt dahingegeben hat.

Das führt uns noch einmal und abschließend auf die Frage des siebenten Kapitels von der Sündenvergebung zurück. Wir knüpfen an die Erzählung vom reichen Jüngling an. Was hindert den Reichen, Bürger des Reiches Gottes zu werden und das ewige Leben zu ererben, da er doch ein so ernstes religiös-sittliches Streben hat? Denn wer es so ernst mit den Geboten der zweiten Tafel genommen hat von Jugend auf, daß ihn darum Jesus lieb gewinnt, der hat es nicht minder ernst mit dem Gebot der ersten Tafel genommen. Freilich gilt dies alles, wie oben schon hervorgehoben, auf dem Boden und in den Schranken seines pharisäischen Standpunktes. Das heißt: er sieht in Gott wesentlich den fordernden und gebietenden; oder er erkennt nicht die Güte Gottes, wie sie Ihm im vollkommenen Sinne zukommt. Das hat aber die entscheidende Bedeutung, welche Jesus unmittelbar vor dem Gespräche mit dem Reichen seinen Jüngern bezüglich der Kinder erklärt hat, nämlich daß nur Kinder oder Unmündige und solche, die ihnen gleich werden, Aufnahme ins Reich Gottes finden. Gott ist so wesentlich Güte, Gnade, Selbsterniedrigung und Herablassung, daß wer dies in Ihm nicht erkennt, von Ihm nicht erfährt und darum in Ihm nicht hat, in Sein Reich nicht hineinpaßt und nicht hineingehört. Das ist Inhalt und Sinn des Verhältnisses Gottes des Vaters zu den Angehörigen seines Reiches, als den Kindern Gottes.

Wieweit nun erstreckt sich diese Güte Gottes? Sie bleibt, wie oben schon ausgeführt wurde, nicht bei den Gaben Elohims, des Schöpfers stehen, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt. Sie wird Güte Jehovahs, der seiner Geschöpfe Blut zur Sündentilgung fließen läßt, damit sein Volk in der Arbeit und Angst der in den Tod gehenden Seelen etwas von der Arbeit des Geistes und Herzens Jehovahs merke. Noch viel heller aber offenbart sich diese in der Sendung der Knechte und Freunde Jehovahs, seiner Propheten, welche in der langen Leidensschule des Alten Testamentes an der großen Aufgabe lernen, was das heißt, daß der Gerechte leide für die Un-

gerechten, der Hohe sich erniedrige für die Elenden. Das Buch Hiob zeigt uns die Schwierigkeit solchen Studiums, Jes. 53 beweist, daß Gottes Schule nicht umsonst arbeitet, daß wenn nun die große und endgültige Offenbarung Jehovahs, d. i. seiner Güte stattfinden wird, die Evangelisten derselben in Israel nicht fehlen werden. Denn Elohims und Jehovahs Offenbarung ist ja nur Weissagung dessen, was kommen soll. Jetzt zeigt Gott, daß er die Güte im vollkommenen Sinne des Wortes sei, indem er selbst als der Allerhöchste leistet und leidet, was er dann von den Seinigen als seinen Kindern, die Ihm ähnlich werden sollen, fordert. Denn die gewaltige Forderung Jesu an die Bürger des Reiches Gottes: „Wenn dich einer schlägt auf den rechten Backen, so biete ihm auch den anderen" muß zuerst von Gott selbst erfüllt und geleistet sein, ehe sie von Menschen geleistet werden kann. Das geschieht in überschwenglicher Weise durch die Sendung des Sohnes von seiten des himmlischen Vaters. Denn wenn nicht zwischen dem Worte Jesu: „Niemand ist gut außer Einer, Gott" und dem anderen, das jenem auch äußerlich nahe genug steht: „des Menschen Sohn ist gekommen zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk. 10, 18. 45), eine nahe und besondere Beziehung vorhanden ist, so bliebe jenes Wort erst recht unverständlich. Hätte man nicht recht, zu sagen: derjenige, welcher seine Seele für andere als Lösegeld dahinzugeben sich bewußt ist — ein Bewußtsein, welches die eigene Schuldlosigkeit dieser Seele voraussetzt —, dürfe für sich eine höhere Stufe der Güte in Anspruch nehmen, als Gott selbst, welcher nur Werke der Schöpfung und Wirkungen seiner Allmacht an seine Geschöpfe hingibt (Matth. 5, 45)? Gott aber thut mehr als dies. Nachdem er in das Jehovahverhältnis zu seinem Volke getreten ist, läßt er nicht bloß seine Propheten, deren Seelen vor Ihm teuer geachtet sind, für Israel und die Welt in den Tod gehen, sondern sendet endlich auch seinen einzigen Sohn, den geliebten (Mk. 12, 6). Indem der Herr des Weinbergs im Gleichnis denken konnte: die Weingärtner werden sich vor dem Sohne scheuen, und die letzteren sich sagen: wir wollen durch Tötung des Erben das Erbe in unsere Hand bringen, ist des allein und vollkommen gütigen Gottes Gedanke vielmehr: das vollkommene und ewige Lösegeld zu schaffen für die verschuldete Welt. Dieses Lösegeld ist die Gabe, die Leistung, welche sich der gütige Gott kosten läßt. Wäre das nicht so, so wäre jener Einwurf gegen das Wort Jesu berechtigt. Daß aber nicht bloß das Johanneische Evangelium in diesem Sinne redet (3, 16), zeigt eben jenes Wort Jesu im Gleichnis, das sogar noch vor jenem durch das Wort „geliebt" hervorhebt, wieviel es sich Gott, der Vater, hat kosten lassen.

So gilt es denn, diese Güte Gottes im Glauben an Jesum anzunehmen und dadurch selbst gut zu werden. Denn es muß der Widerspruch, der darin liegt, daß Gott allein gut ist und daß er andrerseits von den Menschen dieselbe

Güte oder Vollkommenheit fordert (Matth. 5, 48), aufgehoben werden. Das geschieht nicht durch Forderungen auf seiten Gottes und Leistungen von seiten des Menschen. Auf diesem Boden, auf welchem jener Reiche steht, bleibt es bei dem Worte Jesu: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott", und kann niemand den hiemit gegebenen Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen aufheben, auch nicht durch das ernsteste und angestrengteste sittlich-religiöse Streben, wie sich an dem Reichen gezeigt hat. Die Aufhebung jenes Widerspruchs vollzieht sich vielmehr nur auf dem Wege der Jehovahoffenbarung in dem Sinne, welcher oben zur Darstellung gekommen ist. Das ist ja die hier in Betracht kommende Bedeutung der Verhältnisse von Gatte und Gattin, von Vater und Kind, daß der eine Teil gibt und der andere empfängt. Des Gatten oder Vaters Name, Ehre, Besitz wird der Gattin und den Kindern lediglich durch jenes „Erwählen" und „Erkennen" des Gatten oder durch die Zeugung des Vaters zuteil, nicht aber durch Arbeit oder Verdienst der Gattin und Kinder. Wiederum hat es nicht hiebei sein Bewenden. Wie Kinder nicht um Lohn arbeiten, aber gerade darum Kindesgehorsam üben und Kindesarbeit leisten, und wie die Gattin nicht als Magd arbeitet, gerade darum aber die Mühe und Herzenssorge einer Gattin leistet, so erwächst aus der Gotteskindschaft die wahre Gottähnlichkeit. Auf dem Boden des natürlichen Menschen gilt: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott". Im Reiche Gottes gilt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist"; darum: „liebet eure Feinde u. s. w., auf daß ihr Söhne werdet eures himmlischen Vaters" (5, 48. 45). Durch Thun wird man nicht der Sohn eines Vaters im ersten und grundlegenden Sinne des Wortes; wohl aber wird ein Sohn, der es schon ist, durch das Thun des Willens des Vaters immer mehr der Sohn seines Vaters.

Die Schuld, welche die sündige Menschheit Gotte nicht zahlen kann, tilgt der Menschensohn, indem er seine Seele als Lösegeld hingibt. Das thut er als Bräutigam, so daß es der Braut zugerechnet werden muß. Wir dürfen aber auch sagen: es ist der Vater, welcher die Schuld der Kinder an den Richter zahlt, denn dadurch erlegte der Vater jenes Lösegeld, daß er den Sohn, den geliebten sendete. Oder auch: es ist die Barmherzigkeit Gottes, welche seiner Heiligkeit genugthut. Das ist aber eine Barmherzigkeit, welche wirklich leistet und leidet, was die göttliche Heiligkeit fordert; und welche auch in dem Sinne selbst heilig ist, daß sie den Glauben an die Barmherzigkeit, d. i. die Anerkennung des Guten fordert. Indem der Mensch solche Anerkennung Gottes als des allein Guten leistet, welche Leistung ja nichts anderes als der Glaube an den guten Gott und das Vertrauen auf Ihn ist, wird ihm die Güte Gottes ebendamit zuteil. Gott will nämlich eines jeden, der solchen Glauben hat, Vater sein. Der Vater aber sagt zu seinem Sohne: „Alles, was mein ist,

das ist dein" (Lk. 15, 31). So gehört den Kindern Gottes auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters an, wie ihnen die Allmacht des Vaters zukommt nach dem Worte Jesu: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sprechen: heb dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein" (Matth. 17, 20; vgl. 7, 7 ff.). Haben sie hiedurch die Königsherrschaft über die Welt, so sind sie durch jenen Besitz die Gerechtfertigten und Heiligen Gottes.

In der Offenbarung Gottes als des allein Guten ist aber auch die einzige Rechtfertigung der Zulassung der Sünde von seiten Gottes gegeben. Das Wort Jesu: „des Menschen Sohn ist gekommen, seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele", welches eben die Offenbarung der vollkommenen Güte Gottes selbst ausdrückt, sofern im Menschensohn Jehovah erschienen ist, bietet uns auch die genügende Theodicee. Die Sünde, welche in sich selbst zweck- und nutzlos ist, sofern ihr Jesus als Wesen den Tod zuschreibt, muß doch dazu dienen, das Wesen Gottes als die vollkommene Hingabe seiner selbst zu Gunsten seiner Feinde ans Licht zu bringen. Was im engeren Kreise und im beschränkteren Sinne die bekannte Josephgeschichte uns vor Augen stellt: „Ihr gedachtet es böse zu machen, Jehovah aber gedachte es gut zu machen", das gilt zuletzt von allem Bösen in der Welt. Das große Attentat der Sünde auf Gott beantwortet Gott zuletzt und zuhöchst mit der Offenbarung seiner vollkommenen Güte. Diese Offenbarung bewirkt aber nicht nur, daß die Kinder Gottes in ihr einen Schutz und eine Zuflucht finden vor ihrer eigenen und vor Anderer Sünde wie vor allem Übel, sondern sie bringt es dahin, daß denen, die Gott lieben, alle Übel, auch eigene und fremde Sünde, müssen zum Besten dienen. Die Offenbarung Gottes gegenüber der Sünde ist der Sieg und Triumph Gottes über die Sünde. Müssen doch im großen Haushalte der Welt alle diejenigen, die nicht Gottes Kinder werden wollen, den Beruf von Hausknechten, ja von Haustieren auf sich nehmen, die, nachdem sie ihren Dienst gethan haben, abgelohnt und abgethan werden, während die Kinder bleiben (vgl. Joh. 8, 34). Wenn aber endlich das Wort Jesu: „Geben ist seliger als nehmen" zuoberst und zuerst von Gott gilt und von seiner Seligkeit, so werden wir nach Obigem auch dahin fortschreiten müssen, zu sagen und zu glauben, daß jener Kelch der Leiden, um dessen Vorübergehen Jesus in jener Nacht gerungen hat, nicht nur der Kelch der Schmerzen und der Not für ihn und seinen himmlischen Vater gewesen ist, sondern auch der Kelch der Seligkeit und des ewigen Lebens ist und bleibt. Unsere Aufgabe ist nicht sowohl, das durch Spekulation über das Wesen Gottes zu ergründen, sondern durch die Nachfolge Jesu an uns selbst zu erfahren (Matth. 26, 39; 20, 22 f.; 16, 25).

11.

Hier scheiden sich nun die Religionen und Konfessionen. Warum sträubt sich pharisäisches Judentum und sein Talmud, warum sträubt sich der Islam so sehr gegen den Satz, daß Gott einen Sohn habe, von welchem Satze Luther gesagt hat, daß er im Gegensatze zu der Weisheit der alten Welt die neue Weisheit enthalte? Die Pharisäer begehrten in dem Christus, den sie erwarteten, einen Davidssohn „mit dem Schwert umgürtet und schön geschmückt" (Ps. 45), der ihnen die Heiden unterwerfe und der Welt Enden zum Eigentum erwerbe, wie das Mohammed seinen Arabern gethan hat. Nach des Talmud wie des Koran Vorstellung ist Religion das Halten der göttlichen Gebote; daran schließt sich nur noch die Belohnung der Knechte Gottes. Harren die Juden noch auf einen Messias im Sinne des Pharisäismus, und haben die Mohammedaner ihre Messiasse in Mohammed und den Kalifen gehabt — was aber von Fleisch geboren ist, das ist Fleisch —, so besitzt die römische Kirche im Papst noch gegenwärtig einen Christus oder Stellvertreter Christi, der die Weltherrschaft für sich in Anspruch nimmt und als der „Erbschlichter" der Könige auf Erden fungiert (Lk. 12, 13. 14). Wer sich den Geboten des Papstes unterwirft, dem wird hier auf Erden der Anteil an der Weltherrschaft zugesichert, im Jenseits die Seligkeit garantiert. Dem Herrn Christus ist das ferne Weltgericht vorbehalten. Im übrigen hat er sich wie ein orientalischer Herrscher zurückgezogen und läßt seinen Wessier regieren.

Man könnte freilich sagen: die römische Kirche erkennt ja in Jesu Christo den wesentlichen Sohn Gottes an entsprechend den alten Bekenntnissen, welche mit ihr die Evangelischen als gemeinsamen Besitz haben. Aber hier gilt: Wenn zwei dasselbe thun oder sagen, so ist es nicht dasselbe. Was hilft uns die theoretische oder dogmatische Gottheit Christi, wenn sie nicht eine lebendige und praktische ist? Der Sohn Gottes hatte in der mittelalterlichen Kirche zu Gunsten der himmlischen Hierarchie der Heiligen und der irdischen Hierarchie der Priester abgedankt. Man darf sagen, die Reformation Luthers hat keinen anderen Inhalt und Zweck, als Jesu Christo die Ehre zu geben, daß er wirklich und lebendig sei, was das heißt: „wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch", nämlich: „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat u. s. w., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene u. s. w." In diesen Worten ist Jesus als der Christus im umfassenden Sinne des Wortes anerkannt, nämlich als der Jehovah des Neuen Testamentes, d. i. als Hirt, Arzt, Opfer und Priester, Erlöser und Bräutigam.

In diesem vollen Sinne des Wortes gilt es denn auf seiten des Protestantismus, Jesum als den Jehovah des Neuen Testamentes festzuhalten, ja vielmehr erst recht zu gewinnen. Was ist das nun für eine Richtung innerhalb des-

selben, die von den Socinianern der Reformationszeit an bis zu den Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts sich gleich Juden und Türken daran ärgert, daß Gott einen Sohn hat? Schließlich kann hier doch keine andere Macht und kein anderes Prinzip wirksam sein, als jenes Eine, welches die Pharisäer und Schriftgelehrten abhielt, in dem Christus mehr und etwas anderes zu erkennen, als den Sohn Davids, welches den Petrus trieb, Jesum, den er als den Sohn des lebendigen Gottes erkannt hatte, von Leiden und Tod fernzuhalten, — ein Prinzip, welches selbst vom Vater im Himmel überwunden werden muß, wenn der Mensch zu jener entscheidenden Erkenntnis kommen soll, daß Gott einen Sohn habe und daß dieser Sohn Jesus von Nazaret, der Gekreuzigte sei. Jene Macht, die dem widerspricht, ist von Jesu selbst bald allgemeiner als „Fleisch und Blut" oder „menschliche Art", bald genauer als „Sauerteig der Pharisäer" bezeichnet worden. Wie unverwüstlich aber dieser Sauerteig sei, möge er nun in ununterbrochener lebendiger Tradition und Succession durch die Jahrhunderte getragen werden, so im Talmud der Juden, oder scheinbar neu aus der menschlichen Art, d. i. aus dem menschlichen Herzen — der Quelle der argen Gedanken —, hervorbrechen, das zeigte das Jahrhundert des Rationalismus. In Moses Mendelssohn und in Lessing grüßten sich der alte pharisäische Sauerteig und der neue. Gegenüber einem Judentum, das, weil es seinen Heiland, d. i. Priester, Opfer, Hirt, Arzt und Bräutigam verworfen, vom ganzen Alten Testamente nur noch das Gesetz übrig behalten, und einem Lessingischen Christentum, das im Alten und Neuen Testamente nur Elementarbücher zur Erziehung der Menschheit sieht, einer Menschheit, die ihrer nun nicht mehr benötigt ist, sondern mit der Moral als Erbe ausgerüstet das väterliche Haus verläßt, wie der verlorene Sohn, gegenüber diesen Richtungen hat Hamann als ein echter Jünger Luthers das große Wort gesprochen: „Unglaube im eigentlichen historischen Wortverstande ist die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel, und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat: nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt." [1])

[1]) Aus: Golgatha und Scheblimini. 1784. Hamanns Schriften, herausg. von Friedrich Roth. Teil 7 S. 58.

Nachdem in raschem Übergang von Kant zu Hegel, vom Rationalismus zum Pantheismus die Theologie an Stelle des pharisäischen Sauerteigs den sadduzäischen durchgekostet hat, nachdem in der Tübinger Schule heidnische Philosophie die Stühle der Theologie besetzt hatte und D. Fr. Strauß auch die letzte Rücksicht beiseite gelassen und bei der Affentheorie Darwins und den Träbern des Materialismus angekommen war, hat sich die Theologie wieder zum pharisäischen Sauerteig zurückgewendet. Viele meiner Herren Kollegen werden freilich diese Betrachtung und Bezeichnung sehr unpassend und vornehmlich sehr unwissenschaftlich finden. Tragen doch jene Namen nicht den Stempel der Wissenschaft, sondern sind nur Gleichnisse des Rabbi Jesus von Nazareth. Ich bin aber in der glücklichen Lage, hier lediglich aus dem Selbstbewußtsein dieses Jesus heraus zu reden; und so müssen es sich die Herren Kollegen schon gefallen lassen, etwas schroff behandelt zu werden, da Jesus einmal das Lob aus dem Munde seiner theologischen Gegner hat, daß er nach niemand fragt und auf das Ansehen der Menschen nicht achtet. Das gilt auch von Jesu Verhältnis zur Wissenschaft der Theologie. Sobald unsereiner gegen die eine oder die andere Richtung der Theologie ein hartes Wort sagt, schreit sogleich ein ganzer Chor: Groß ist die Diana der Epheser, hic niger est, denn er hat sich an der Majestät der Wissenschaft vergriffen. Er erkennt nicht die Berechtigung der verschiedenen Richtungen innerhalb der Wissenschaft an. Damit aber macht er die Wissenschaft überhaupt zunichte. Denn die Wissenschaft bedarf der Entwickelung, und die Entwickelung bedarf der Gegensätze, durch welche sie sich hindurchbewegen muß. Zugestanden, daß sich das so verhält, ist damit die Verantwortlichkeit derer aufgehoben, welche die Träger solcher Gegensätze und ihrer Konsequenzen sind? Pharisäismus und Sadduzäismus waren geschichtlich erwachsene Gegensätze jüdischer Theologie und Schriftgelehrsamkeit. Aber Jesus hat sie als Richter vor sein Forum gezogen und ihnen ihr Urteil gesprochen (vgl. Matth. 15, 13. 14; 22, 29). So wird er auch die Theologie seines Reiches richten. Und so gilt hier nun: Ärgernisse müssen kommen, aber wehe dem Menschen, durch den das Ärgernis kommt!

Hat es aber eine Zeit gegeben, die des Evangeliums bedürftiger gewesen wäre als die unsrige? Daß des Elendes in der modernen Zeit mehr und die Not größer sei als in mancher früheren, mag man mit Recht bezweifeln. Was aber nicht bezweifelt werden darf, das ist die Thatsache, daß das Übel, ja auch nur der Mangel des Guten oder des Besseren in unserer Zeit empfindlicher gefühlt wird, als sonst. Die Gegenwart vermag die Plagen und die Nöte, die gerade ihr auferlegt sind, schwerer zu ertragen, als frühere Zeiten. Daher die Neigung zum Pessimismus, zum Selbstmord, zur Revolution, und zwar der schlimmsten aller Revolutionen, zur sozialen. Allgemeiner ist die Unzufriedenheit der unteren Klassen, bitterer der Neid derer, die nicht haben,

mächtiger die Überzeugung, daß alle, die Menschenantlitz tragen, auch den gerechten Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein besitzen. Dieselbe Zeit, welche sich eines ungeahnten Fortschrittes in der Unterwerfung der Naturkräfte und Beherrschung der Welt erfreut und rühmt, welche vor anderen Zeiten geschäftig im Schätzesammeln und geschickt in der Verbesserung der Lebensbedingungen ist, dieselbe Zeit kann doch nicht zu einem Gefühl der Befriedigung und der Ruhe kommen; als sollte sie vor anderen für die Wahrheit zeugen, daß das Leben und die Lebensfreude nicht von der Fülle der Güter abhange (Lk. 12, 15). Dagegen scheint die Zunahme des Reichtums Vieler nur die Unzufriedenheit der Zahllosen zu steigern, die den Reichen als die Armen gegenüberstehen.

Daß es nun für die Schäden und Nöte unserer Zeit nur Einen Arzt und nur Eine Arznei gibt, Jesum und sein Evangelium, das ist die Überzeugung vieler unserer Zeitgenossen. Worauf es aber ankommt, das ist, daß dieses Evangelium in neuem Geiste, mit neuen Zungen und in neuer Sprache gepredigt werde, nämlich das Evangelium des Gottes, dessen titulus et propriissima definitio ist: Respector contemtorum et humilium. Es kommt darauf an, daß das Evangelium in ebenso ursprünglicher Weise in unseren Tagen und für unsere Bedürfnisse lebendig werde, wie es schon einmal durch Luther für Deutschland lebendig geworden ist. Woher hat denn Luther seinen Geist und seine Sprache genommen? Es war der Geist der heiligen Schrift, der durch ihn redete, so daß sich gerade an ihm und durch ihn erfüllte: Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist ist es, der durch euch reden wird. So gilt es denn, aus dem Selbstbewußtsein Jesu heraus zu reden, daß von neuem wahr werde: Wer euch hört, der hört mich, und wer mich höret, der hört den, der mich gesandt hat.

Es kommt darauf an, daß im Sinne Jesu gepredigt werde, wie gottverwandt und wie gottgeliebt alle Elenden, Armen, Kranken und Unmündigen sind, daß es wahr sei, was das alte Lied sagt: Den Blöden ist er hold, wie sie nur das Evangelium vom Reich aufzunehmen haben, um sogleich in den Stand versetzt zu sein, von welchem die Seligpreisungen der Bergpredigt reden: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes; selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt satt werden; selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr sollt lachen (Lk. 6, 20 f.). Wie früher gezeigt worden ist,[1]) gelten diese Worte von den Armen, Hungrigen und Unglücklichen überhaupt im eigentlichen Verstande des Wortes, unter der Voraussetzung, daß dieselben das Evangelium angenommen haben. Denn das Evangelium in der ursprünglichen Bedeutung, welche dies Wort im Munde Jesu hat, kündigt das Reich Gottes als vorhanden an. Und das Reich Gottes

[1]) Vgl. Kap. 5 S. 133, 140, 148 ff.

ist in Wahrheit das Himmelreich, wahrlich mehr als ein bloß menschenwürdiges Dasein, nämlich die Aufhebung aller Übel, deren größtes die Sünde und die Schuld, aber auch das wirkliche Dasein himmlischer und ewiger Seligkeit. Denn die Verkündigungen dieser Seligkeit im Munde Jesu, die Makarismen der Bergpredigt sind nicht Phrasen oder fromme Wünsche, sondern Aussagen thatsächlicher Wirklichkeit. Es liegt nur an der Schwäche unseres Glaubens und darum an dem Mangel an Erfahrung, sonst würden wir mehr davon zu sagen wissen, was Jesus seinen Landsleuten in Nazareth gepredigt hat: daß in ihm wirklich und wahrhaftig erschienen sei, was Gesetz und Propheten vom großen Jobeljahr, von der großen Restitutio in integrum geweissagt haben; daß die Verschuldeten und Gefangenen los werden, die Blinden sehend und die Verwundeten heil werden sollen. Denn er ist der Arzt im umfassenden Sinne des Wortes, der von sich sagen konnte: Heute ward diese Schrift erfüllt in euren Ohren. An ihm und in ihm fehlt nicht die Kraft der Wunder, so daß er sich als die Erfüllung der größten Wunderpropheten des Alten Testamentes, des Elias und Elisa, ins Angesicht seiner ungläubigen Stadtgenossen bezeugen kann (Lk. 4, 14 ff.). Und so habens ihm auch die Leute von Kapernaum bezeugt, daß seine neue Lehre eine Lehre in Kraft sei (Mk. 1, 27). Den Nazarenern nur fehlt es am Glauben, sonst würde der Arzt von Kapernaum auch Nazareths Arzt geworden sein (Lk. 4, 23). Und so gilt nun von uns, was Luther einmal so ausgesprochen hat: „Wir sind zu kalt und zu hart, das Fleisch ist zu schwer auf unserm Halse, daß wir solch Wort nicht recht fassen, demselbigen nicht wohl nachdenken, noch zu Herzen nehmen, wie treffliche und unaussprechliche Liebe und Lust darinnen sei; sonst würden wir ohne Zweifel darinnen sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding. Aber wir sind kalte, faule, undankbare Schelmen u. s. w." [1])

So gilt es denn die rechte Predigt des Evangeliums als einer Lehre in Kraft und den rechten Glauben an solche Predigt. Das ist nun nichts anderes, als die rechte Predigt von der Gottheit Jesu, des Christus, und der Glaube, welcher diese Gottheit in ihren seligen Wirkungen empfängt und erfährt. In dieser Beziehung mag an eine Bemerkung von Bender angeknüpft werden, dessen Buch über das Wesen der Religion den äußersten Grad des Niederganges des modernen Rationalismus zum Naturalismus darstellt. Wenn er einmal sagt: „wer nicht leisten kann, was ein Gott leisten muß, der den Menschen von Sünde und Schuld und die Welt vom Übel erlösen soll, kann nicht der absolute Gott sein, den das religiöse Bedürfnis braucht", [2]) so ist

[1]) Ein Sermon von der Taufe Christi. Erl. Ausg. Bd. XV S. 238. [2]) Bonn 1886, S. 249.

der Lebendigen", den Schluß macht, daß Menschen, deren Gott Jehovah geworden ist, Ihm nicht sterben können, — so werden wir den Schluß machen müssen, daß derjenige, der sich selbst als den Sohn und den Geliebten des Vaters in einem alle Menschen überragenden Sinne nennt (Mk. 12, 6; vgl. Matth. 11, 27), nicht bloß a parte post ewiglich der Sohn, der Geliebte ist, sondern auch a parte ante. Denn wie können wir uns das Wesen Gottes, des Vaters, als eines solchen vorstellen, der den Sohn, den Geliebten, an dem seine Seele hangt, nicht gehabt hätte?

Doch wir wagen nicht, über die Schranke hinwegzuschreiten, welche in Bezug auf die Erkenntnis des Wesens Gottes in den Reden Jesu gezogen ist. Nicht was Gott an sich selbst und für sich selbst ist, vermögen wir zu erkennen, sondern was er für uns durch seine Offenbarung an uns ist. Auf diesem Gebiete liegt die Entscheidung. Der Inhalt jener Gottesoffenbarung aber ist, daß Gott der Vater in seinem Sohne Jesus, dem Christus, sich selbst zur Erlösung der Menschheit dahingegeben hat. Denn das ist das klare und in der Demut Jesu dennoch so gewaltige und unwiderlegliche Selbstzeugnis unseres Heilandes, daß — nachdem der Jehovah des Alten Testamentes zu seinem vorbereitenden Werke sich mittlerischer Werkzeuge bedient hat, des Opferblutes der Tiere, der Priester, Könige und Propheten — nun in Jesu Jehovah selbst, der Hirt, der Arzt, der Bräutigam gekommen ist, um sich selbst für die Menschheit hinzugeben. Nicht Prophet, nicht Mittler hat Jesus sich genannt; „Lehrer und Leiter" nur einmal, damit die Jünger sich selbst nicht also nennen möchten (Matth. 23, 8. 10). Sonst hat er nur hervorgehoben, daß er mehr als ein Prophet oder König sei. Er ist der, dessen Vorläufer Elia ist, Jehovah, der verheißen hat, sein Volk als der Hirt, der Arzt, der Bräutigam heimzusuchen.

Hiemit vergleiche man, was Ritschl behauptet: „Die Vorstellung von der Gottheit Christi oder die Anwendung des alttestamentlichen Gottesnamens auf ihn sei erst aus der Gemeinde hervorgegangen; Christus selbst sei nicht in der Lage gewesen, sich unter diesem Attribute zu bezeichnen."[1] Es ist oben gezeigt worden, daß Jesus den gesamten Inhalt und die umfassende Bedeutung des Namens „Jehovah", wie sie sich in dem Offenbarungsverhältnis Jehovahs zu seinem Volke kundgibt, sich selbst zugeschrieben und als in seinem Thun und Leiden vorhanden und wirksam erklärt hat; mit der Ausnahme des Vaternamens, weil er selbst der Sohn ist.

Wer nun das Jehovahwesen und die Jehovahleistung im Sohne Gottes nicht anerkennt, der erkennt und hat auch nicht im Sohn und durch den Sohn

[1]) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., 1883, Bd. III S. 430.

den Vater, nämlich den „Guten" im vollkommenen Sinne des Wortes. Denn das genügt nicht, daß man im Vater den erkenne, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Soll der Vater an die Menschen nichts anderes hingeben, als was nur durch sein allmächtiges Wort und Gebot ins Dasein tritt — wie der h. Bernhard darauf hinweist —? Oder ist es allein der Geschöpfe Privileg, sich selbst für andere hinzugeben und aufzuopfern, zuhöchst und vornehmlich für die Gottheit? Stünde es so, so würde Jesu, des Menschensohnes Liebe, welche sich bis dahin erstreckt, daß er seine Seele als Lösegeld für viele dahingibt, die Liebe des Vaters weitaus übertreffen, und würde also eines Menschen Güte Gottes Güte übersteigen. Das widerspricht schon Mk. 8,33; 10,18. Gottes Güte ist die vollkommene, sofern der Vater in Jesu seinen Sohn und im Sohne sich selbst für das Leben der Welt dahingegeben hat.

Das führt uns noch einmal und abschließend auf die Frage des siebenten Kapitels von der Sündenvergebung zurück. Wir knüpfen an die Erzählung vom reichen Jüngling an. Was hindert den Reichen, Bürger des Reiches Gottes zu werden und das ewige Leben zu ererben, da er doch ein so ernstes religiös-sittliches Streben hat? Denn wer es so ernst mit den Geboten der zweiten Tafel genommen hat von Jugend auf, daß ihn darum Jesus lieb gewinnt, der hat es nicht minder ernst mit dem Gebot der ersten Tafel genommen. Freilich gilt dies alles, wie oben schon hervorgehoben, auf dem Boden und in den Schranken seines pharisäischen Standpunktes. Das heißt: er sieht in Gott wesentlich den fordernden und gebietenden; oder er erkennt nicht die Güte Gottes, wie sie Ihm im vollkommenen Sinne zukommt. Das hat aber die entscheidende Bedeutung, welche Jesus unmittelbar vor dem Gespräche mit dem Reichen seinen Jüngern bezüglich der Kinder erklärt hat, nämlich daß nur Kinder oder Unmündige und solche, die ihnen gleich werden, Aufnahme ins Reich Gottes finden. Gott ist so wesentlich Güte, Gnade, Selbsterniedrigung und Herablassung, daß wer dies in Ihm nicht erkennt, von Ihm nicht erfährt und darum in Ihm nicht hat, in Sein Reich nicht hineinpaßt und nicht hineingehört. Das ist Inhalt und Sinn des Verhältnisses Gottes des Vaters zu den Angehörigen seines Reiches, als den Kindern Gottes.

Wieweit nun erstreckt sich diese Güte Gottes? Sie bleibt, wie oben schon ausgeführt wurde, nicht bei den Gaben Elohims, des Schöpfers stehen, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen läßt. Sie wird Güte Jehovahs, der seiner Geschöpfe Blut zur Sündentilgung fließen läßt, damit sein Volk in der Arbeit und Angst der in den Tod gehenden Seelen etwas von der Arbeit des Geistes und Herzens Jehovahs merke. Noch viel heller aber offenbart sich diese in der Sendung der Knechte und Freunde Jehovahs, seiner Propheten, welche in der langen Leidensschule des Alten Testamentes an der großen Aufgabe lernen, was das heißt, daß der Gerechte leide für die Un-

gerechten, der Hohe sich erniedrige für die Elenden. Das Buch Hiob zeigt uns die Schwierigkeit solchen Studiums, Jes. 53 beweist, daß Gottes Schule nicht umsonst arbeitet, daß wenn nun die große und endgültige Offenbarung Jehovahs, d. i. seiner Güte stattfinden wird, die Evangelisten derselben in Israel nicht fehlen werden. Denn Elohims und Jehovahs Offenbarung ist ja nur Weissagung dessen, was kommen soll. Jetzt zeigt Gott, daß er die Güte im vollkommenen Sinne des Wortes sei, indem er selbst als der Allerhöchste leistet und leidet, was er dann von den Seinigen als seinen Kindern, die Ihm ähnlich werden sollen, fordert. Denn die gewaltige Forderung Jesu an die Bürger des Reiches Gottes: „Wenn dich einer schlägt auf den rechten Backen, so biete ihm auch den anderen" muß zuerst von Gott selbst erfüllt und geleistet sein, ehe sie von Menschen geleistet werden kann. Das geschieht in überschwenglicher Weise durch die Sendung des Sohnes von seiten des himmlischen Vaters. Denn wenn nicht zwischen dem Worte Jesu: „Niemand ist gut außer Einer, Gott" und dem anderen, das jenem auch äußerlich nahe genug steht: „des Menschen Sohn ist gekommen zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk. 10, 18. 45), eine nahe und besondere Beziehung vorhanden ist, so bliebe jenes Wort erst recht unverständlich. Hätte man nicht recht, zu sagen: derjenige, welcher seine Seele für andere als Lösegeld dahinzugeben sich bewußt ist — ein Bewußtsein, welches die eigene Schuldlosigkeit dieser Seele voraussetzt —, dürfe für sich eine höhere Stufe der Güte in Anspruch nehmen, als Gott selbst, welcher nur Werke der Schöpfung und Wirkungen seiner Allmacht an seine Geschöpfe hingibt (Matth. 5, 45)? Gott aber thut mehr als dies. Nachdem er in das Jehovahverhältnis zu seinem Volke getreten ist, läßt er nicht bloß seine Propheten, deren Seelen vor Ihm teuer geachtet sind, für Israel und die Welt in den Tod gehen, sondern sendet endlich auch seinen einzigen Sohn, den geliebten (Mk. 12, 6). Indem der Herr des Weinbergs im Gleichnis denken konnte: die Weingärtner werden sich vor dem Sohne scheuen, und die letzteren sich sagen: wir wollen durch Tötung des Erben das Erbe in unsere Hand bringen, ist des allein und vollkommen gütigen Gottes Gedanke vielmehr: das vollkommene und ewige Lösegeld zu schaffen für die verschuldete Welt. Dieses Lösegeld ist die Gabe, die Leistung, welche sich der gütige Gott kosten läßt. Wäre das nicht so, so wäre jener Einwurf gegen das Wort Jesu berechtigt. Daß aber nicht bloß das Johanneische Evangelium in diesem Sinne redet (3, 16), zeigt eben jenes Wort Jesu im Gleichnis, das sogar noch vor jenem durch das Wort „geliebt" hervorhebt, wieviel es sich Gott, der Vater, hat kosten lassen.

So gilt es denn, diese Güte Gottes im Glauben an Jesum anzunehmen und dadurch selbst gut zu werden. Denn es muß der Widerspruch, der darin liegt, daß Gott allein gut ist und daß er andrerseits von den Menschen dieselbe

Güte oder Vollkommenheit fordert (Matth. 5, 48), aufgehoben werden. Das geschieht nicht durch Forderungen auf seiten Gottes und Leistungen von seiten des Menschen. Auf diesem Boden, auf welchem jener Reiche steht, bleibt es bei dem Worte Jesu: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott", und kann niemand den hiemit gegebenen Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen aufheben, auch nicht durch das ernsteste und angestrengteste sittlich-religiöse Streben, wie sich an dem Reichen gezeigt hat. Die Aufhebung jenes Widerspruchs vollzieht sich vielmehr nur auf dem Wege der Jehovahoffenbarung in dem Sinne, welcher oben zur Darstellung gekommen ist. Das ist ja die hier in Betracht kommende Bedeutung der Verhältnisse von Gatte und Gattin, von Vater und Kind, daß der eine Teil gibt und der andere empfängt. Des Gatten oder Vaters Name, Ehre, Besitz wird der Gattin und den Kindern lediglich durch jenes „Erwählen" und „Erkennen" des Gatten oder durch die Zeugung des Vaters zuteil, nicht aber durch Arbeit oder Verdienst der Gattin und Kinder. Wiederum hat es nicht hiebei sein Bewenden. Wie Kinder nicht um Lohn arbeiten, aber gerade darum Kindesgehorsam üben und Kindesarbeit leisten, und wie die Gattin nicht als Magd arbeitet, gerade darum aber die Mühe und Herzenssorge einer Gattin leistet, so erwächst aus der Gotteskindschaft die wahre Gottähnlichkeit. Auf dem Boden des natürlichen Menschen gilt: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott". Im Reiche Gottes gilt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist"; darum: „liebet eure Feinde u. s. w., auf daß ihr Söhne werdet eures himmlischen Vaters" (5, 48. 45). Durch Thun wird man nicht der Sohn eines Vaters im ersten und grundlegenden Sinne des Wortes; wohl aber wird ein Sohn, der es schon ist, durch das Thun des Willens des Vaters immer mehr der Sohn seines Vaters.

Die Schuld, welche die sündige Menschheit Gotte nicht zahlen kann, tilgt der Menschensohn, indem er seine Seele als Lösegeld hingibt. Das thut er als Bräutigam, so daß es der Braut zugerechnet werden muß. Wir dürfen aber auch sagen: es ist der Vater, welcher die Schuld der Kinder an den Richter zahlt, denn dadurch erlegte der Vater jenes Lösegeld, daß er den Sohn, den geliebten sendete. Oder auch: es ist die Barmherzigkeit Gottes, welche seiner Heiligkeit genugthut. Das ist aber eine Barmherzigkeit, welche wirklich leistet und leidet, was die göttliche Heiligkeit fordert; und welche auch in dem Sinne selbst heilig ist, daß sie den Glauben an die Barmherzigkeit, d. i. die Anerkennung des Guten fordert. Indem der Mensch solche Anerkennung Gottes als des allein Guten leistet, welche Leistung ja nichts anderes als der Glaube an den guten Gott und das Vertrauen auf Ihn ist, wird ihm die Güte Gottes ebendamit zuteil. Gott will nämlich eines jeden, der solchen Glauben hat, Vater sein. Der Vater aber sagt zu seinem Sohne: „Alles, was mein ist,

daß ich sein" (Ex. 15, 2). So gehören den Kindern Gottes auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters an, wie ihnen die Allmacht des Vaters gehört nach dem Worte Jesu: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sprechen: heb dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein" (Matth. 17, 20; vgl. 7, 7 u. a.). Haben sie hierdurch die Königsherrschaft über die Welt, so sind sie durch jenen Besitz die Gerechtfertigten und Heiligen Gottes.

In der Offenbarung Gottes als des allein Guten ist aber auch die einzige Rechtfertigung der Zulassung der Sünde von seiten Gottes gegeben. Das Wort Jesu: „des Menschen Sohn ist gekommen, seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele", welches eben die Offenbarung der vollkommenen Güte Gottes selbst ausdrückt, sofern im Menschensohn Jehovah erschienen ist, bietet uns auch die genügende Theodicee. Die Sünde, welche in sich selbst zweck- und nutzlos ist, sofern ihr Jesus als Weisen den Tod zuschreibt, muß doch dazu dienen, das Wesen Gottes als die vollkommene Hingabe seiner selbst zu Gunsten seiner Feinde ans Licht zu bringen. Was im engeren Kreise und im beschränkteren Sinne die bekannte Josephgeschichte uns vor Augen stellt: „Ihr gedachtet es böse zu machen, Jehovah aber gedachte es gut zu machen", das gilt zuletzt von allem Bösen in der Welt. Das große Attentat der Sünde auf Gott beantwortet Gott zuletzt und zuhöchst mit der Offenbarung seiner vollkommenen Güte. Diese Offenbarung bewirkt aber nicht nur, daß die Kinder Gottes in ihr einen Schutz und eine Zuflucht finden vor ihrer eigenen und vor Anderer Sünde wie vor allem Übel, sondern sie bringt es dahin, daß denen, die Gott lieben, alle Übel, auch eigene und fremde Sünde, müssen zum Besten dienen. Die Offenbarung Gottes gegenüber der Sünde ist der Sieg und Triumph Gottes über die Sünde. Müssen doch im großen Haushalte der Welt alle diejenigen, die nicht Gottes Kinder werden wollen, den Beruf von Hausknechten, ja von Haustieren auf sich nehmen, die, nachdem sie ihren Dienst gethan haben, abgelohnt und abgethan werden, während die Kinder bleiben (vgl. Joh. 8, 34). Wenn aber endlich das Wort Jesu: „Geben ist seliger als nehmen" zuoberst und zuerst von Gott gilt und von seiner Seligkeit, so werden wir nach Obigem auch dahin fortschreiten müssen, zu sagen und zu glauben, daß jener Kelch der Leiden, um dessen Vorübergehen Jesus in jener Nacht gerungen hat, nicht nur der Kelch der Schmerzen und der Not für ihn und seinen himmlischen Vater gewesen ist, sondern auch der Kelch der Seligkeit und des ewigen Lebens ist und bleibt. Unsere Aufgabe ist nicht sowohl, das durch Spekulation über das Wesen Gottes zu ergründen, sondern durch die Nachfolge Jesu an uns selbst zu erfahren (Matth. 26, 39; 20, 22 f.; 16, 25).

11.

Hier scheiden sich nun die Religionen und Konfessionen. Warum sträubt sich pharisäisches Judentum und sein Talmud, warum sträubt sich der Islam so sehr gegen den Satz, daß Gott einen Sohn habe, von welchem Satze Luther gesagt hat, daß er im Gegensatze zu der Weisheit der alten Welt die neue Weisheit enthalte? Die Pharisäer begehrten in dem Christus, den sie erwarteten, einen Davidssohn „mit dem Schwert umgürtet und schön geschmückt" (Ps. 45), der ihnen die Heiden unterwerfe und der Welt Enden zum Eigentum erwerbe, wie das Mohammed seinen Arabern gethan hat. Nach des Talmud wie des Koran Vorstellung ist Religion das Halten der göttlichen Gebote; daran schließt sich nur noch die Belohnung der Knechte Gottes. Harren die Juden noch auf einen Messias im Sinne des Pharisäismus, und haben die Mohammedaner ihre Messiasse in Mohammed und den Kalifen gehabt — was aber von Fleisch geboren ist, das ist Fleisch —, so besitzt die römische Kirche im Papst noch gegenwärtig einen Christus oder Stellvertreter Christi, der die Weltherrschaft für sich in Anspruch nimmt und als der „Erbschlichter" der Könige auf Erden fungiert (Lk. 12, 13. 14). Wer sich den Geboten des Papstes unterwirft, dem wird hier auf Erden der Anteil an der Weltherrschaft zugesichert, im Jenseits die Seligkeit garantiert. Dem Herrn Christus ist das ferne Weltgericht vorbehalten. Im übrigen hat er sich wie ein orientalischer Herrscher zurückgezogen und läßt seinen Wessier regieren.

Man könnte freilich sagen: die römische Kirche erkennt ja in Jesu Christo den wesentlichen Sohn Gottes an entsprechend den alten Bekenntnissen, welche mit ihr die Evangelischen als gemeinsamen Besitz haben. Aber hier gilt: Wenn zwei dasselbe thun oder sagen, so ist es nicht dasselbe. Was hilft uns die theoretische oder dogmatische Gottheit Christi, wenn sie nicht eine lebendige und praktische ist? Der Sohn Gottes hatte in der mittelalterlichen Kirche zu Gunsten der himmlischen Hierarchie der Heiligen und der irdischen Hierarchie der Priester abgedankt. Man darf sagen, die Reformation Luthers hat keinen anderen Inhalt und Zweck, als Jesu Christo die Ehre zu geben, daß er wirklich und lebendig sei, was das heißt: „wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch", nämlich: „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat u. s. w., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene u. s. w." In diesen Worten ist Jesus als der Christus im umfassenden Sinne des Wortes anerkannt, nämlich als der Jehovah des Neuen Testamentes, d. i. als Hirt, Arzt, Opfer und Priester, Erlöser und Bräutigam.

In diesem vollen Sinne des Wortes gilt es denn auf seiten des Protestantismus, Jesum als den Jehovah des Neuen Testamentes festzuhalten, ja vielmehr erst recht zu gewinnen. Was ist das nun für eine Richtung innerhalb des-

selben, die von den Socinianern der Reformationszeit an bis zu den Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts sich gleich Juden und Türken daran ärgert, daß Gott einen Sohn hat? Schließlich kann hier doch keine andere Macht und kein anderes Prinzip wirksam sein, als jenes Eine, welches die Pharisäer und Schriftgelehrten abhielt, in dem Christus mehr und etwas anderes zu erkennen, als den Sohn Davids, welches den Petrus trieb, Jesum, den er als den Sohn des lebendigen Gottes erkannt hatte, von Leiden und Tod fernzuhalten, — ein Prinzip, welches selbst vom Vater im Himmel überwunden werden muß, wenn der Mensch zu jener entscheidenden Erkenntnis kommen soll, daß Gott einen Sohn habe und daß dieser Sohn Jesus von Nazaret, der Gekreuzigte sei. Jene Macht, die dem widerspricht, ist von Jesu selbst bald allgemeiner als „Fleisch und Blut" oder „menschliche Art", bald genauer als „Sauerteig der Pharisäer" bezeichnet worden. Wie unverwüstlich aber dieser Sauerteig sei, möge er nun in ununterbrochener lebendiger Tradition und Succession durch die Jahrhunderte getragen werden, so im Talmud der Juden, oder scheinbar neu aus der menschlichen Art, d. i. aus dem menschlichen Herzen — der Quelle der argen Gedanken —, hervorbrechen, das zeigte das Jahrhundert des Rationalismus. In Moses Mendelssohn und in Lessing grüßten sich der alte pharisäische Sauerteig und der neue. Gegenüber einem Judentum, das, weil es seinen Heiland, d. i. Priester, Opfer, Hirt, Arzt und Bräutigam verworfen, vom ganzen Alten Testamente nur noch das Gesetz übrig behalten, und einem Lessingischen Christentum, das im Alten und Neuen Testamente nur Elementarbücher zur Erziehung der Menschheit sieht, einer Menschheit, die ihrer nun nicht mehr benötigt ist, sondern mit der Moral als Erbe ausgerüstet das väterliche Haus verläßt, wie der verlorene Sohn, gegenüber diesen Richtungen hat Hamann als ein echter Jünger Luthers das große Wort gesprochen: „Unglaube im eigentlichen historischen Wortverstande ist die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel, und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat: nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt." [1])

---

[1]) Aus: Golgatha und Scheblimini. 1784. Hamanns Schriften, herausg. von Friedrich Roth. Teil 7 S. 58.

Nachdem in raschem Übergang von Kant zu Hegel, vom Rationalismus zum Pantheismus die Theologie an Stelle des pharisäischen Sauerteigs den sadduzäischen durchgekostet hat, nachdem in der Tübinger Schule heidnische Philosophie die Stühle der Theologie besetzt hatte und D. Fr. Strauß auch die letzte Rücksicht beiseite gelassen und bei der Affentheorie Darwins und den Träbern des Materialismus angekommen war, hat sich die Theologie wieder zum pharisäischen Sauerteig zurückgewendet. Viele meiner Herren Kollegen werden freilich diese Betrachtung und Bezeichnung sehr unpassend und vornehmlich sehr unwissenschaftlich finden. Tragen doch jene Namen nicht den Stempel der Wissenschaft, sondern sind nur Gleichnisse des Rabbi Jesus von Nazareth. Ich bin aber in der glücklichen Lage, hier lediglich aus dem Selbstbewußtsein dieses Jesus heraus zu reden; und so müssen es sich die Herren Kollegen schon gefallen lassen, etwas schroff behandelt zu werden, da Jesus einmal das Lob aus dem Munde seiner theologischen Gegner hat, daß er nach niemand fragt und auf das Ansehen der Menschen nicht achtet. Das gilt auch von Jesu Verhältnis zur Wissenschaft der Theologie. Sobald unsereiner gegen die eine oder die andere Richtung der Theologie ein hartes Wort sagt, schreit sogleich ein ganzer Chor: Groß ist die Diana der Epheser, hic niger est, denn er hat sich an der Majestät der Wissenschaft vergriffen. Er erkennt nicht die Berechtigung der verschiedenen Richtungen innerhalb der Wissenschaft an. Damit aber macht er die Wissenschaft überhaupt zunichte. Denn die Wissenschaft bedarf der Entwickelung, und die Entwickelung bedarf der Gegensätze, durch welche sie sich hindurchbewegen muß. Zugestanden, daß sich das so verhält, ist damit die Verantwortlichkeit derer aufgehoben, welche die Träger solcher Gegensätze und ihrer Konsequenzen sind? Pharisäismus und Sadduzäismus waren geschichtlich erwachsene Gegensätze jüdischer Theologie und Schriftgelehrsamkeit. Aber Jesus hat sie als Richter vor sein Forum gezogen und ihnen ihr Urteil gesprochen (vgl. Matth. 15, 13. 14; 22, 29). So wird er auch die Theologie seines Reiches richten. Und so gilt hier nun: Ärgernisse müssen kommen, aber wehe dem Menschen, durch den das Ärgernis kommt!

Hat es aber eine Zeit gegeben, die des Evangeliums bedürftiger gewesen wäre als die unsrige? Daß des Elendes in der modernen Zeit mehr und die Not größer sei als in mancher früheren, mag man mit Recht bezweifeln. Was aber nicht bezweifelt werden darf, das ist die Thatsache, daß das Übel, ja auch nur der Mangel des Guten oder des Besseren in unserer Zeit empfindlicher gefühlt wird, als sonst. Die Gegenwart vermag die Plagen und die Nöte, die gerade ihr auferlegt sind, schwerer zu ertragen, als frühere Zeiten. Daher die Neigung zum Pessimismus, zum Selbstmord, zur Revolution, und zwar der schlimmsten aller Revolutionen, zur sozialen. Allgemeiner ist die Unzufriedenheit der unteren Klassen, bitterer der Neid derer, die nicht haben,

mächtiger die Überzeugung, daß alle, die Menschenantlitz tragen, auch den gerechten Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein besitzen. Dieselbe Zeit, welche sich eines ungeahnten Fortschrittes in der Unterwerfung der Naturkräfte und Beherrschung der Welt erfreut und rühmt, welche vor anderen Zeiten geschäftig im Schätzesammeln und geschickt in der Verbesserung der Lebensbedingungen ist, dieselbe Zeit kann doch nicht zu einem Gefühl der Befriedigung und der Ruhe kommen; als sollte sie vor anderen für die Wahrheit zeugen, daß das Leben und die Lebensfreude nicht von der Fülle der Güter abhange (Lk. 12, 15). Dagegen scheint die Zunahme des Reichtums Vieler nur die Unzufriedenheit der Zahllosen zu steigern, die den Reichen als die Armen gegenüberstehen.

Daß es nun für die Schäden und Nöte unserer Zeit nur Einen Arzt und nur Eine Arznei gibt, Jesum und sein Evangelium, das ist die Überzeugung vieler unserer Zeitgenossen. Worauf es aber ankommt, das ist, daß dieses Evangelium in neuem Geiste, mit neuen Zungen und in neuer Sprache gepredigt werde, nämlich das Evangelium des Gottes, dessen titulus et propriissima definitio ist: Respector contemtorum et humilium. Es kommt darauf an, daß das Evangelium in ebenso ursprünglicher Weise in unseren Tagen und für unsere Bedürfnisse lebendig werde, wie es schon einmal durch Luther für Deutschland lebendig geworden ist. Woher hat denn Luther seinen Geist und seine Sprache genommen? Es war der Geist der heiligen Schrift, der durch ihn redete, so daß sich gerade an ihm und durch ihn erfüllte: Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist ist es, der durch euch reden wird. So gilt es denn, aus dem Selbstbewußtsein Jesu heraus zu reden, daß von neuem wahr werde: Wer euch hört, der hört mich, und wer mich höret, der hört den, der mich gesandt hat.

Es kommt darauf an, daß im Sinne Jesu gepredigt werde, wie gottverwandt und wie gottgeliebt alle Elenden, Armen, Kranken und Unmündigen sind, daß es wahr sei, was das alte Lied sagt: Den Blöden ist er hold, wie sie nur das Evangelium vom Reich aufzunehmen haben, um sogleich in den Stand versetzt zu sein, von welchem die Seligpreisungen der Bergpredigt reden: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes; selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt satt werden; selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr sollt lachen (Lk. 6, 20 f.). Wie früher gezeigt worden ist,[1]) gelten diese Worte von den Armen, Hungrigen und Unglücklichen überhaupt im eigentlichen Verstande des Wortes, unter der Voraussetzung, daß dieselben das Evangelium angenommen haben. Denn das Evangelium in der ursprünglichen Bedeutung, welche dies Wort im Munde Jesu hat, kündigt das Reich Gottes als vorhanden an. Und das Reich Gottes

[1]) Vgl. Kap. 5 S. 133, 140, 148 ff.

ist in Wahrheit das Himmelreich, wahrlich mehr als ein bloß menschenwürdiges Dasein, nämlich die Aufhebung aller Übel, deren größtes die Sünde und die Schuld, aber auch das wirkliche Dasein himmlischer und ewiger Seligkeit. Denn die Verkündigungen dieser Seligkeit im Munde Jesu, die Makarismen der Bergpredigt sind nicht Phrasen oder fromme Wünsche, sondern Aussagen thatsächlicher Wirklichkeit. Es liegt nur an der Schwäche unseres Glaubens und darum an dem Mangel an Erfahrung, sonst würden wir mehr davon zu sagen wissen, was Jesus seinen Landsleuten in Nazareth geprebigt hat: daß in ihm wirklich und wahrhaftig erschienen sei, was Gesetz und Propheten vom großen Jobeljahr, von der großen Restitutio in integrum geweisſagt haben; daß die Verschuldeten und Gefangenen los werden, die Blinden sehend und die Verwundeten heil werden sollen. Denn er ist der Arzt im umfassenden Sinne des Wortes, der von sich sagen konnte: Heute ward diese Schrift erfüllt in euren Ohren. An ihm und in ihm fehlt nicht die Kraft der Wunder, so daß er sich als die Erfüllung der größten Wunderpropheten des Alten Testamentes, des Elias und Elisa, ins Angesicht seiner ungläubigen Stadtgenossen bezeugen kann (Lk. 4, 14 ff.). Und so habens ihm auch die Leute von Kapernaum bezeugt, daß seine neue Lehre eine Lehre in Kraft sei (Mk. 1, 27). Den Nazarenern nur fehlt es am Glauben, sonst würde der Arzt von Kapernaum auch Nazareths Arzt geworden sein (Lk. 4, 23). Und so gilt nun von uns, was Luther einmal so ausgesprochen hat: „Wir sind zu kalt und zu hart, das Fleisch ist zu schwer auf unserm Halse, daß wir solch Wort nicht recht fassen, demselbigen nicht wohl nachdenken, noch zu Herzen nehmen, wie treffliche und unaussprechliche Liebe und Lust darinnen sei; sonst würden wir ohne Zweifel darinnen sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding. Aber wir sind kalte, faule, undankbare Schelmen u. s. w.“ [1])

So gilt es denn die rechte Predigt des Evangeliums als einer Lehre in Kraft und den rechten Glauben an solche Predigt. Das ist nun nichts anderes, als die rechte Predigt von der Gottheit Jesu, des Christus, und der Glaube, welcher diese Gottheit in ihren seligen Wirkungen empfängt und erfährt. In dieser Beziehung mag an eine Bemerkung von Bender angeknüpft werden, dessen Buch über das Wesen der Religion den äußersten Grad des Niederganges des modernen Rationalismus zum Naturalismus darstellt. Wenn er einmal sagt: „wer nicht leisten kann, was ein Gott leisten muß, der den Menschen von Sünde und Schuld und die Welt vom Übel erlösen soll, kann nicht der absolute Gott sein, den das religiöse Bedürfnis braucht“,[2]) so ist

[1]) Ein Sermon von der Taufe Christi. Erl. Ausg. Bd. XV S. 238. [2]) Bonn 1886, S. 249.

das allerdings die entscheidende Frage. Für Bender hat Jesus keine neue Idee gebracht — in solcher Behauptung reicht dieser „christliche" Theologe dem jüdischen Rabbiner Geiger die Hand —, geschweige neue, Sünde und Tod überwindende Lebenskräfte.

Dem gegenüber hat die vorliegende Schrift nachgewiesen, was das Reich Gottes sei, das in Jesu gekommen ist; welche Bedeutung den Seligpreisungen der Bergpredigt zukomme, die nichts anderes enthalten, als die Versicherung, daß die Welt der Übel im Reiche Gottes in Seligkeit aufgehoben sei; daß im Reiche Gottes der Tod in einen Schlaf verwandelt ist, indem alle die in Gott sterben, vielmehr in Ihm das Leben gewonnen haben; daß endlich die Sünde und die Schuld in Jesu Christo so gewiß vergeben und abgethan sei, als er einmal jenen Gichtbrüchigen durch das Wort: stehe auf und wandele gesund gemacht hat. Und diesen unzweifelhaften Wirkungen entspricht wiederum das unzweifelhafte Selbstbewußtsein Jesu, nämlich des Inhaltes, daß er der Hirte und Arzt Israels sei im Sinne der Erfüllung aller weissagenden Aussagen des Alten Testamentes über Hirtentum und Arztthätigkeit Jehovahs, daß also in ihm Jehovah erschienen sei.

Wenn Bender mit so vielen anderen hiegegen geltend macht, daß ihm alle jene Wirkungen Mythen und Fabeln seien, so steht er eben auf dem Standpunkte jener Pharisäer und Schriftgelehrten, die von Jesu das Zeichen vom Himmel her zu sehen begehrten. Damals wie jetzt gilt: das Reich Gottes gerade in seiner himmlischen und göttlichen Realität besteht — da Gott ein unsichtbarer Gott ist — im Glauben und in der Verborgenheit vor irdischen, fleischlichen und weltlichen Augen. Denn wie Gott selbst, so ist auch sein Sohn, Jesus Christus, zu zart, zu edel, zu hoch und heilig, als daß er sich anschauen und erkennen lassen möchte von den Augen eines argen und ehebrecherischen Geschlechtes, als daß er sich betasten lassen wollte von Fingern, die den schmutzigen Mammon zu drücken pflegen. Deswegen ist er in der Verborgenheit auferstanden und nur denen kundgeworden, die da sagen konnten: Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt.

In obiger Weise hat denn auch Luther im Christentum Ursache und Wirkung verknüpft. Dafür nur noch ein Wort von ihm: „Das gehört nun den Christen zu wissen, und soll derselben Kunst sein, daß sie den Tod also lernen aus den Augen setzen und in Christo verachten und nichts anderes fürbilden, denn eitel Leben. Dazu kann und mag kein Weiser, Gelehrter, Heiliger außer Christo nimmermehr kommen; und Summa, die Welt weiß und erfährts nimmermehr, ja sie wills dazu nicht hören und leiden, denn sie hält es für die größte Thorheit und Ketzerei. Darum ist und bleibet es wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß seien und erkennen, daß der Mann, Christus, wahrhaftig

und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also, daß er selbst wahrhaftiger, lebendiger Gott ist; und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm.... Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unsere Sünde und Tod abgethan, und wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben." [1])

Indem wir nun in jenen Werken und Wirkungen Jesu die Wirkungen seiner Gottheit sehen, kommen wir damit allerdings nicht auf die Gottheit des Nicänums oder des Athanasianums hinaus, sofern und soweit hinter diesen Bekenntnissen eine griechische Logoschristologie steht. Aber wir verlieren damit nicht, sondern wir gewinnen vielmehr. Denn wir haben statt des Logos, d. i. einer göttlichen Vernunft, welche für den Menschen eine Philosophie ist, die Erfüllung der Jehovahoffenbarung in Jesu gefunden, und zwar den Hirten, Arzt und Bräutigam. In dieser Beziehung ist ja etwas Richtiges in der Absicht der modernen Theologie anzuerkennen, zu Gunsten der Ethik die Dogmatik zu kürzen, wenn es sich darum handelt, Scholastik und griechische Philosophie aus der Dogmatik zu vertreiben. Nur daß es nicht in dem Sinne geschehe, wie es zuletzt Ritschl gefaßt hat, aus der Kreisgestalt des Christentums, deren Mittelpunkt Christus ist, eine Ellipse mit zwei Brennpunkten zu bilden. Das heißt, die Werke fördern wollen, indem man dem Glauben abzieht, und also die Wurzeln verkümmern lassen, damit die Früchte besser gedeihen sollen. Wenn es gilt, die Dogmatik vom Ballast der Tradition zu säubern, indem aus ihr scholastische Formeln und philosophische Träume entfernt werden, so heißt das nicht, ihre zentrale und herrschende Stellung aufheben, sondern dieselbe vielmehr stärken. Indem die Reformation einen solchen Reinigungsprozeß in dem multa des Glaubens vornahm, hat sie ihm das wahre multum gegeben, welches das Eine was notthut ist, und so vielmehr den Glauben erst zu dem gemacht, was er ist, der rechtfertigende und heiligende Glaube, — da er vorher nichts war als ein bloß historischer Glaube; hat sie den Glauben, der von der Tradition erstickt ward, auf seine Lebenswurzeln zurückgeführt, welche in der Offenbarung des Gottes Israels liegen, nicht aber in den Gedanken griechischer Philosophen oder mittelalterlicher Scholastiker und Hierarchen. Wenn nun die Reformation nicht als ein für alle Zeiten abgeschlossenes und vollendetes Werk anzusehen ist, oder mit anderen Worten: die heilige Schrift auch den evangelischen Bekenntnissen übergeordnet ist, so haben wir auf diesem Wege im Geiste der Reformation fortzuschreiten, nicht aber, wie jetzt die Gefahr vorliegt, auf den Weg des Socinianismus und Rationalismus abzutreten.

Auf jenes multum des Glaubens, aus welchem allein die Fülle der Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorgehen kann, werde zum Schlusse noch

[1]) Erl. Ausg. Bd. XLIX S. 180 f.

gerechten, der Hohe sich erniedrige für die Elenden. Das Buch Hiob zeigt uns die Schwierigkeit solchen Studiums, Jes. 53 beweist, daß Gottes Schule nicht umsonst arbeitet, daß wenn nun die große und endgültige Offenbarung Jehovahs, d. i. seiner Güte stattfinden wird, die Evangelisten derselben in Israel nicht fehlen werden. Denn Elohims und Jehovahs Offenbarung ist ja nur Weissagung dessen, was kommen soll. Jetzt zeigt Gott, daß er die Güte im vollkommenen Sinne des Wortes sei, indem er selbst als der Allerhöchste leistet und leidet, was er dann von den Seinigen als seinen Kindern, die Ihm ähnlich werden sollen, fordert. Denn die gewaltige Forderung Jesu an die Bürger des Reiches Gottes: „Wenn dich einer schlägt auf den rechten Backen, so biete ihm auch den anderen" muß zuerst von Gott selbst erfüllt und geleistet sein, ehe sie von Menschen geleistet werden kann. Das geschieht in überschwenglicher Weise durch die Sendung des Sohnes von seiten des himmlischen Vaters. Denn wenn nicht zwischen dem Worte Jesu: „Niemand ist gut außer Einer, Gott" und dem anderen, das jenem auch äußerlich nahe genug steht: „des Menschen Sohn ist gekommen zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk. 10, 18. 45), eine nahe und besondere Beziehung vorhanden ist, so bliebe jenes Wort erst recht unverständlich. Hätte man nicht recht, zu sagen: derjenige, welcher seine Seele für andere als Lösegeld dahinzugeben sich bewußt ist — ein Bewußtsein, welches die eigene Schuldlosigkeit dieser Seele voraussetzt —, dürfe für sich eine höhere Stufe der Güte in Anspruch nehmen, als Gott selbst, welcher nur Werke der Schöpfung und Wirkungen seiner Allmacht an seine Geschöpfe hingibt (Matth. 5, 45)? Gott aber thut mehr als dies. Nachdem er in das Jehovahverhältnis zu seinem Volke getreten ist, läßt er nicht bloß seine Propheten, deren Seelen vor Ihm teuer geachtet sind, für Israel und die Welt in den Tod gehen, sondern sendet endlich auch seinen einzigen Sohn, den geliebten (Mk. 12, 6). Indem der Herr des Weinbergs im Gleichnis denken konnte: die Weingärtner werden sich vor dem Sohne scheuen, und die letzteren sich sagen: wir wollen durch Tötung des Erben das Erbe in unsere Hand bringen, ist des allein und vollkommen gütigen Gottes Gedanke vielmehr: das vollkommene und ewige Lösegeld zu schaffen für die verschuldete Welt. Dieses Lösegeld ist die Gabe, die Leistung, welche sich der gütige Gott kosten läßt. Wäre das nicht so, so wäre jener Einwurf gegen das Wort Jesu berechtigt. Daß aber nicht bloß das Johanneische Evangelium in diesem Sinne redet (3, 16), zeigt eben jenes Wort Jesu im Gleichnis, das sogar noch vor jenem durch das Wort „geliebt" hervorhebt, wieviel es sich Gott, der Vater, hat kosten lassen.

So gilt es denn, diese Güte Gottes im Glauben an Jesum anzunehmen und dadurch selbst gut zu werden. Denn es muß der Widerspruch, der darin liegt, daß Gott allein gut ist und daß er andrerseits von den Menschen dieselbe

Güte oder Vollkommenheit fordert (Matth. 5, 48), aufgehoben werden. Das geschieht nicht durch Forderungen auf seiten Gottes und Leistungen von seiten des Menschen. Auf diesem Boden, auf welchem jener Reiche steht, bleibt es bei dem Worte Jesu: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott", und kann niemand den hiemit gegebenen Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen aufheben, auch nicht durch das ernsteste und angestrengteste sittlich-religiöse Streben, wie sich an dem Reichen gezeigt hat. Die Aufhebung jenes Widerspruchs vollzieht sich vielmehr nur auf dem Wege der Jehovahoffenbarung in dem Sinne, welcher oben zur Darstellung gekommen ist. Das ist ja die hier in Betracht kommende Bedeutung der Verhältnisse von Gatte und Gattin, von Vater und Kind, daß der eine Teil gibt und der andere empfängt. Des Gatten oder Vaters Name, Ehre, Besitz wird der Gattin und den Kindern lediglich durch jenes „Erwählen" und „Erkennen" des Gatten oder durch die Zeugung des Vaters zuteil, nicht aber durch Arbeit oder Verdienst der Gattin und Kinder. Wiederum hat es nicht hiebei sein Bewenden. Wie Kinder nicht um Lohn arbeiten, aber gerade darum Kindesgehorsam üben und Kindesarbeit leisten, und wie die Gattin nicht als Magd arbeitet, gerade darum aber die Mühe und Herzenssorge einer Gattin leistet, so erwächst aus der Gotteskindschaft die wahre Gottähnlichkeit. Auf dem Boden des natürlichen Menschen gilt: „Niemand ist gut, außer Einer, Gott". Im Reiche Gottes gilt: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist"; darum: „liebet eure Feinde u. s. w., auf daß ihr Söhne werdet eures himmlischen Vaters" (5, 48. 45). Durch Thun wird man nicht der Sohn eines Vaters im ersten und grundlegenden Sinne des Wortes; wohl aber wird ein Sohn, der es schon ist, durch das Thun des Willens des Vaters immer mehr der Sohn seines Vaters.

Die Schuld, welche die sündige Menschheit Gotte nicht zahlen kann, tilgt der Menschensohn, indem er seine Seele als Lösegeld hingibt. Das thut er als Bräutigam, so daß es der Braut zugerechnet werden muß. Wir dürfen aber auch sagen: es ist der Vater, welcher die Schuld der Kinder an den Richter zahlt, denn dadurch erlegte der Vater jenes Lösegeld, daß er den Sohn, den geliebten sendete. Oder auch: es ist die Barmherzigkeit Gottes, welche seiner Heiligkeit genugthut. Das ist aber eine Barmherzigkeit, welche wirklich leistet und leidet, was die göttliche Heiligkeit fordert; und welche auch in dem Sinne selbst heilig ist, daß sie den Glauben an die Barmherzigkeit, d. i. die Anerkennung des Guten fordert. Indem der Mensch solche Anerkennung Gottes als des allein Guten leistet, welche Leistung ja nichts anderes als der Glaube an den guten Gott und das Vertrauen auf Ihn ist, wird ihm die Güte Gottes ebendamit zuteil. Gott will nämlich eines jeden, der solchen Glauben hat, Vater sein. Der Vater aber sagt zu seinem Sohne: „Alles, was mein ist,

das ist dein" (Lk. 15, 31). So gehört den Kindern Gottes auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Vaters an, wie ihnen die Allmacht des Vaters zukommt nach dem Worte Jesu: „Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sprechen: heb dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein" (Matth. 17, 20; vgl. 7, 7 ff.). Haben sie hiedurch die Königsherrschaft über die Welt, so sind sie durch jenen Besitz die Gerechtfertigten und Heiligen Gottes.

In der Offenbarung Gottes als des allein Guten ist aber auch die einzige Rechtfertigung der Zulassung der Sünde von seiten Gottes gegeben. Das Wort Jesu: „des Menschen Sohn ist gekommen, seine Seele hinzugeben als Lösegeld für viele", welches eben die Offenbarung der vollkommenen Güte Gottes selbst ausdrückt, sofern im Menschensohn Jehovah erschienen ist, bietet uns auch die genügende Theodicee. Die Sünde, welche in sich selbst zweck- und nutzlos ist, sofern ihr Jesus als Wesen den Tod zuschreibt, muß doch dazu dienen, das Wesen Gottes als die vollkommene Hingabe seiner selbst zu Gunsten seiner Feinde ans Licht zu bringen. Was im engeren Kreise und im beschränkteren Sinne die bekannte Josephgeschichte uns vor Augen stellt: „Ihr gedachtet es böse zu machen, Jehovah aber gedachte es gut zu machen", das gilt zuletzt von allem Bösen in der Welt. Das große Attentat der Sünde auf Gott beantwortet Gott zuletzt und zuhöchst mit der Offenbarung seiner vollkommenen Güte. Diese Offenbarung bewirkt aber nicht nur, daß die Kinder Gottes in ihr einen Schutz und eine Zuflucht finden vor ihrer eigenen und vor Anderer Sünde wie vor allem Übel, sondern sie bringt es dahin, daß denen, die Gott lieben, alle Übel, auch eigene und fremde Sünde, müssen zum Besten dienen. Die Offenbarung Gottes gegenüber der Sünde ist der Sieg und Triumph Gottes über die Sünde. Müssen doch im großen Haushalte der Welt alle diejenigen, die nicht Gottes Kinder werden wollen, den Beruf von Hausknechten, ja von Haustieren auf sich nehmen, die, nachdem sie ihren Dienst gethan haben, abgelohnt und abgethan werden, während die Kinder bleiben (vgl. Joh. 8, 34). Wenn aber endlich das Wort Jesu: „Geben ist seliger als nehmen" zuoberst und zuerst von Gott gilt und von seiner Seligkeit, so werden wir nach Obigem auch dahin fortschreiten müssen, zu sagen und zu glauben, daß jener Kelch der Leiden, um dessen Vorübergehen Jesus in jener Nacht gerungen hat, nicht nur der Kelch der Schmerzen und der Not für ihn und seinen himmlischen Vater gewesen ist, sondern auch der Kelch der Seligkeit und des ewigen Lebens ist und bleibt. Unsere Aufgabe ist nicht sowohl, das durch Spekulation über das Wesen Gottes zu ergründen, sondern durch die Nachfolge Jesu an uns selbst zu erfahren (Matth. 26, 39; 20, 22 f.; 16, 25).

11.

Hier scheiden sich nun die Religionen und Konfessionen. Warum sträubt sich pharisäisches Judentum und sein Talmud, warum sträubt sich der Islam so sehr gegen den Satz, daß Gott einen Sohn habe, von welchem Satze Luther gesagt hat, daß er im Gegensatze zu der Weisheit der alten Welt die neue Weisheit enthalte? Die Pharisäer begehrten in dem Christus, den sie erwarteten, einen Davidssohn „mit dem Schwert umgürtet und schön geschmückt" (Ps. 45), der ihnen die Heiden unterwerfe und der Welt Enden zum Eigentum erwerbe, wie das Mohammed seinen Arabern gethan hat. Nach des Talmud wie des Koran Vorstellung ist Religion das Halten der göttlichen Gebote; daran schließt sich nur noch die Belohnung der Knechte Gottes. Harren die Juden noch auf einen Messias im Sinne des Pharisäismus, und haben die Mohammedaner ihre Messiasse in Mohammed und den Kalifen gehabt — was aber von Fleisch geboren ist, das ist Fleisch —, so besitzt die römische Kirche im Papst noch gegenwärtig einen Christus oder Stellvertreter Christi, der die Weltherrschaft für sich in Anspruch nimmt und als der „Erbschlichter" der Könige auf Erden fungiert (Lk. 12, 13. 14). Wer sich den Geboten des Papstes unterwirft, dem wird hier auf Erden der Anteil an der Weltherrschaft zugesichert, im Jenseits die Seligkeit garantiert. Dem Herrn Christus ist das ferne Weltgericht vorbehalten. Im übrigen hat er sich wie ein orientalischer Herrscher zurückgezogen und läßt seinen Wessier regieren.

Man könnte freilich sagen: die römische Kirche erkennt ja in Jesu Christo den wesentlichen Sohn Gottes an entsprechend den alten Bekenntnissen, welche mit ihr die Evangelischen als gemeinsamen Besitz haben. Aber hier gilt: Wenn zwei dasselbe thun oder sagen, so ist es nicht dasselbe. Was hilft uns die theoretische oder dogmatische Gottheit Christi, wenn sie nicht eine lebendige und praktische ist? Der Sohn Gottes hatte in der mittelalterlichen Kirche zu Gunsten der himmlischen Hierarchie der Heiligen und der irdischen Hierarchie der Priester abgedankt. Man darf sagen, die Reformation Luthers hat keinen anderen Inhalt und Zweck, als Jesu Christo die Ehre zu geben, daß er wirklich und lebendig sei, was das heißt: „wahrhaftiger Gott und auch wahrhaftiger Mensch", nämlich: „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat u. s. w., auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene u. s. w." In diesen Worten ist Jesus als der Christus im umfassenden Sinne des Wortes anerkannt, nämlich als der Jehovah des Neuen Testamentes, d. i. als Hirt, Arzt, Opfer und Priester, Erlöser und Bräutigam.

In diesem vollen Sinne des Wortes gilt es denn auf seiten des Protestantismus, Jesum als den Jehovah des Neuen Testamentes festzuhalten, ja vielmehr erst recht zu gewinnen. Was ist das nun für eine Richtung innerhalb des-

ſelben, die von den Socinianern der Reformationszeit an bis zu den Rationaliſten des 18. und 19. Jahrhunderts ſich gleich Juden und Türken daran ärgert, daß Gott einen Sohn hat? Schließlich kann hier doch keine andere Macht und kein anderes Prinzip wirkſam ſein, als jenes Eine, welches die Phariſäer und Schriftgelehrten abhielt, in dem Chriſtus mehr und etwas anderes zu erkennen, als den Sohn Davids, welches den Petrus trieb, Jeſum, den er als den Sohn des lebendigen Gottes erkannt hatte, von Leiden und Tod fernzuhalten, — ein Prinzip, welches ſelbſt vom Vater im Himmel überwunden werden muß, wenn der Menſch zu jener entſcheidenden Erkenntnis kommen ſoll, daß Gott einen Sohn habe und daß dieſer Sohn Jeſus von Nazaret, der Gekreuzigte ſei. Jene Macht, die dem widerſpricht, iſt von Jeſu ſelbſt bald allgemeiner als „Fleiſch und Blut“ oder „menſchliche Art“, bald genauer als „Sauerteig der Phariſäer“ bezeichnet worden. Wie unverwüſtlich aber dieſer Sauerteig ſei, möge er nun in ununterbrochener lebendiger Tradition und Succeſſion durch die Jahrhunderte getragen werden, ſo im Talmud der Juden, oder ſcheinbar neu aus der menſchlichen Art, d. i. aus dem menſchlichen Herzen — der Quelle der argen Gedanken —, hervorbrechen, das zeigte das Jahrhundert des Rationalismus. In Moſes Mendelsſohn und in Leſſing grüßten ſich der alte phariſäiſche Sauerteig und der neue. Gegenüber einem Judentum, das, weil es ſeinen Heiland, d. i. Prieſter, Opfer, Hirt, Arzt und Bräutigam verworfen, vom ganzen Alten Teſtamente nur noch das Geſetz übrig behalten, und einem Leſſingiſchen Chriſtentum, das im Alten und Neuen Teſtamente nur Elementarbücher zur Erziehung der Menſchheit ſieht, einer Menſchheit, die ihrer nun nicht mehr benötigt iſt, ſondern mit der Moral als Erbe ausgerüſtet das väterliche Haus verläßt, wie der verlorene Sohn, gegenüber dieſen Richtungen hat Hamann als ein echter Jünger Luthers das große Wort geſprochen: „Unglaube im eigentlichen hiſtoriſchen Wortverſtande iſt die einzige Sünde gegen den Geiſt der wahren Religion, deren Herz im Himmel, und ihr Himmel im Herzen iſt. Nicht in Dienſten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menſchen fordert, beſteht das Geheimnis der chriſtlichen Gottſeligkeit, ſondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Beſten der Menſchen gethan und geleiſtet; nicht im vornehmſten und größten Gebot, das er aufgelegt, ſondern im höchſten Gute, das er geſchenkt hat: nicht in Geſetzgebung und Sittenlehre, die bloß menſchliche Geſinnungen und menſchliche Handlungen betreffen, ſondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anſtalten zum Heil der ganzen Welt.“ [1])

---

[1]) Aus: Golgatha und Scheblimini. 1784. Hamanns Schriften, herausg. von Friedrich Roth. Teil 7 S. 58.

Nachdem in raschem Übergang von Kant zu Hegel, vom Rationalismus zum Pantheismus die Theologie an Stelle des pharisäischen Sauerteigs den sadduzäischen durchgekostet hat, nachdem in der Tübinger Schule heidnische Philosophie die Stühle der Theologie besetzt hatte und D. Fr. Strauß auch die letzte Rücksicht beiseite gelassen und bei der Affentheorie Darwins und den Träbern des Materialismus angekommen war, hat sich die Theologie wieder zum pharisäischen Sauerteig zurückgewendet. Viele meiner Herren Kollegen werden freilich diese Betrachtung und Bezeichnung sehr unpassend und vornehmlich sehr unwissenschaftlich finden. Tragen doch jene Namen nicht den Stempel der Wissenschaft, sondern sind nur Gleichnisse des Rabbi Jesus von Nazareth. Ich bin aber in der glücklichen Lage, hier lediglich aus dem Selbstbewußtsein dieses Jesus heraus zu reden; und so müssen es sich die Herren Kollegen schon gefallen lassen, etwas schroff behandelt zu werden, da Jesus einmal das Lob aus dem Munde seiner theologischen Gegner hat, daß er nach niemand fragt und auf das Ansehen der Menschen nicht achtet. Das gilt auch von Jesu Verhältnis zur Wissenschaft der Theologie. Sobald unsereiner gegen die eine oder die andere Richtung der Theologie ein hartes Wort sagt, schreit sogleich ein ganzer Chor: Groß ist die Diana der Epheser, hic niger est, denn er hat sich an der Majestät der Wissenschaft vergriffen. Er erkennt nicht die Berechtigung der verschiedenen Richtungen innerhalb der Wissenschaft an. Damit aber macht er die Wissenschaft überhaupt zunichte. Denn die Wissenschaft bedarf der Entwickelung, und die Entwickelung bedarf der Gegensätze, durch welche sie sich hindurchbewegen muß. Zugestanden, daß sich das so verhält, ist damit die Verantwortlichkeit derer aufgehoben, welche die Träger solcher Gegensätze und ihrer Konsequenzen sind? Pharisäismus und Sadduzäismus waren geschichtlich erwachsene Gegensätze jüdischer Theologie und Schriftgelehrsamkeit. Aber Jesus hat sie als Richter vor sein Forum gezogen und ihnen ihr Urteil gesprochen (vgl. Matth. 15, 13. 14; 22, 29). So wird er auch die Theologie seines Reiches richten. Und so gilt hier nun: Ärgernisse müssen kommen, aber wehe dem Menschen, durch den das Ärgernis kommt!

Hat es aber eine Zeit gegeben, die des Evangeliums bedürftiger gewesen wäre als die unsrige? Daß des Elendes in der modernen Zeit mehr und die Not größer sei als in mancher früheren, mag man mit Recht bezweifeln. Was aber nicht bezweifelt werden darf, das ist die Thatsache, daß das Übel, ja auch nur der Mangel des Guten oder des Besseren in unserer Zeit empfindlicher gefühlt wird, als sonst. Die Gegenwart vermag die Plagen und die Nöte, die gerade ihr auferlegt sind, schwerer zu ertragen, als frühere Zeiten. Daher die Neigung zum Pessimismus, zum Selbstmord, zur Revolution, und zwar der schlimmsten aller Revolutionen, zur sozialen. Allgemeiner ist die Unzufriedenheit der unteren Klassen, bitterer der Neid derer, die nicht haben,

mächtigen die Überzeugung, daß alle, die Menschenantlitz tragen, auch den gerechten Anspruch auf ein menschenwürdiges Leben besitzen. Dieselbe Zeit, welche sich eines ungeahnten Fortschrittes in der Unterwerfung der Naturkräfte und Beherrschung der Welt erfreut und rühmt, welche vor anderen Zeiten geschickt im Schätzesammeln und geschickt in der Verfeinerung der Lebensbedingungen ist, dieselbe Zeit kann doch nicht zu einem Gefühl der Befriedigung und der Ruhe kommen; als sollte sie vor anderen für die Wahrheit zeugen, daß das Leben und die Lebensfreude nicht von der Fülle der Güter abhänge (Lk. 12, 15). Dagegen scheint die Zunahme des Reichtums Vieler nur die Unzufriedenheit der Zahllosen zu steigern, die den Reichen als die Armen gegenüberstehen.

Daß es nun für die Schäden und Nöte unserer Zeit nur Einen Arzt und nur Eine Arznei gibt, Jesum und sein Evangelium, das ist die Überzeugung vieler unserer Zeitgenossen. Worauf es aber ankommt, das ist, daß dieses Evangelium in neuem Geiste, mit neuen Zungen und in neuer Sprache gepredigt werde, nämlich das Evangelium des Gottes, dessen titulus et propriissima definitio ist: Respector contemtorum et humilium. Es kommt darauf an, daß das Evangelium in ebenso ursprünglicher Weise in unseren Tagen und für unsere Bedürfnisse lebendig werde, wie es schon einmal durch Luther für Deutschland lebendig geworden ist. Woher hat denn Luther seinen Geist und seine Sprache genommen? Es war der Geist der heiligen Schrift, der durch ihn redete, so daß sich gerade an ihm und durch ihn erfüllte: Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist ist es, der durch euch reden wird. So gilt es denn, aus dem Selbstbewußtsein Jesu heraus zu reden, daß von neuem wahr werde: Wer euch hört, der hört mich, und wer mich höret, der hört den, der mich gesandt hat.

Es kommt darauf an, daß im Sinne Jesu gepredigt werde, wie gottverwandt und wie gottgeliebt alle Elenden, Armen, Kranken und Unmündigen sind, daß es wahr sei, was das alte Lied sagt: Den Blöden ist er hold, wie sie nur das Evangelium vom Reich aufzunehmen haben, um sogleich in den Stand versetzt zu sein, von welchem die Seligpreisungen der Bergpredigt reden: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes; selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt satt werden; selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr sollt lachen (Lk. 6, 20 f.). Wie früher gezeigt worden ist,[1]) gelten diese Worte von den Armen, Hungrigen und Unglücklichen überhaupt im eigentlichen Verstande des Wortes, unter der Voraussetzung, daß dieselben das Evangelium angenommen haben. Denn das Evangelium in der ursprünglichen Bedeutung, welche dies Wort im Munde Jesu hat, kündigt das Reich Gottes als vorhanden an. Und das Reich Gottes

[1]) Vgl. Kap. 5 S. 133, 140, 148 ff.

ist in Wahrheit das Himmelreich, wahrlich mehr als ein bloß menschenwürdiges Dasein, nämlich die Aufhebung aller Übel, deren größtes die Sünde und die Schuld, aber auch das wirkliche Dasein himmlischer und ewiger Seligkeit. Denn die Verkündigungen dieser Seligkeit im Munde Jesu, die Makarismen der Bergpredigt sind nicht Phrasen oder fromme Wünsche, sondern Aussagen thatsächlicher Wirklichkeit. Es liegt nur an der Schwäche unseres Glaubens und darum an dem Mangel an Erfahrung, sonst würden wir mehr davon zu sagen wissen, was Jesus seinen Landsleuten in Nazareth gepredigt hat: daß in ihm wirklich und wahrhaftig erschienen sei, was Gesetz und Propheten vom großen Jobeljahr, von der großen Restitutio in integrum geweissagt haben; daß die Verschuldeten und Gefangenen los werden, die Blinden sehend und die Verwundeten heil werden sollen. Denn er ist der Arzt im umfassenden Sinne des Wortes, der von sich sagen konnte: Heute ward diese Schrift erfüllt in euren Ohren. An ihm und in ihm fehlt nicht die Kraft der Wunder, so daß er sich als die Erfüllung der größten Wunderpropheten des Alten Testamentes, des Elias und Elisa, ins Angesicht seiner ungläubigen Stadtgenossen bezeugen kann (Lk. 4, 14 ff.). Und so habens ihm auch die Leute von Kapernaum bezeugt, daß seine neue Lehre eine Lehre in Kraft sei (Mk. 1, 27). Den Nazarenern nur fehlt es am Glauben, sonst würde der Arzt von Kapernaum auch Nazareths Arzt geworden sein (Lk. 4, 23). Und so gilt nun von uns, was Luther einmal so ausgesprochen hat: „Wir sind zu kalt und zu hart, das Fleisch ist zu schwer auf unserm Halse, daß wir solch Wort nicht recht fassen, demselbigen nicht wohl nachdenken, noch zu Herzen nehmen, wie treffliche und unaussprechliche Liebe und Lust darinnen sei; sonst würden wir ohne Zweifel darinnen sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding. Aber wir sind kalte, faule, undankbare Schelmen u. s. w.“ [1])

So gilt es denn die rechte Predigt des Evangeliums als einer Lehre in Kraft und den rechten Glauben an solche Predigt. Das ist nun nichts anderes, als die rechte Predigt von der Gottheit Jesu, des Christus, und der Glaube, welcher diese Gottheit in ihren seligen Wirkungen empfängt und erfährt. In dieser Beziehung mag an eine Bemerkung von Bender angeknüpft werden, dessen Buch über das Wesen der Religion den äußersten Grad des Niederganges des modernen Rationalismus zum Naturalismus darstellt. Wenn er einmal sagt: „wer nicht leisten kann, was ein Gott leisten muß, der den Menschen von Sünde und Schuld und die Welt vom Übel erlösen soll, kann nicht der absolute Gott sein, den das religiöse Bedürfnis braucht“,[2]) so ist

[1]) Ein Sermon von der Taufe Christi. Erl. Ausg. Bd. XV S. 238. [2]) Bonn 1886, S. 249.

das allerdings die entscheidende Frage. Für Bender hat Jesus keine neue Idee gebracht — in solcher Behauptung reicht dieser „christliche" Theologe dem jüdischen Rabbiner Geiger die Hand —, geschweige neue, Sünde und Tod überwindende Lebenskräfte.

Dem gegenüber hat die vorliegende Schrift nachgewiesen, was das Reich Gottes sei, das in Jesu gekommen ist; welche Bedeutung den Seligpreisungen der Bergpredigt zukomme, die nichts anderes enthalten, als die Versicherung, daß die Welt der Übel im Reiche Gottes in Seligkeit aufgehoben sei; daß im Reiche Gottes der Tod in einen Schlaf verwandelt ist, indem alle die in Gott sterben, vielmehr in Ihm das Leben gewonnen haben; daß endlich die Sünde und die Schuld in Jesu Christo so gewiß vergeben und abgethan sei, als er einmal jenen Gichtbrüchigen durch das Wort: stehe auf und wandele gesund gemacht hat. Und diesen unzweifelhaften Wirkungen entspricht wiederum das unzweifelhafte Selbstbewußtsein Jesu, nämlich des Inhaltes, daß er der Hirte und Arzt Israels sei im Sinne der Erfüllung aller weissagenden Aussagen des Alten Testamentes über Hirtentum und Arztthätigkeit Jehovahs, daß also in ihm Jehovah erschienen sei.

Wenn Bender mit so vielen anderen hiegegen geltend macht, daß ihm alle jene Wirkungen Mythen und Fabeln seien, so steht er eben auf dem Standpunkte jener Pharisäer und Schriftgelehrten, die von Jesu das Zeichen vom Himmel her zu sehen begehrten. Damals wie jetzt gilt: das Reich Gottes gerade in seiner himmlischen und göttlichen Realität besteht — da Gott ein unsichtbarer Gott ist — im Glauben und in der Verborgenheit vor irdischen, fleischlichen und weltlichen Augen. Denn wie Gott selbst, so ist auch sein Sohn, Jesus Christus, zu zart, zu edel, zu hoch und heilig, als daß er sich anschauen und erkennen lassen möchte von den Augen eines argen und ehebrecherischen Geschlechtes, als daß er sich betasten lassen wollte von Fingern, die den schmutzigen Mammon zu drücken pflegen. Deswegen ist er in der Verborgenheit auferstanden und nur denen kundgeworden, die da sagen konnten: Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt.

In obiger Weise hat denn auch Luther im Christentum Ursache und Wirkung verknüpft. Dafür nur noch ein Wort von ihm: „Das gehört nun den Christen zu wissen, und soll derselben Kunst sein, daß sie den Tod also lernen aus den Augen setzen und in Christo verachten und nichts anderes fürbilden, denn eitel Leben. Dazu kann und mag kein Weiser, Gelehrter, Heiliger außer Christo nimmermehr kommen; und Summa, die Welt weiß und erfährts nimmermehr, ja sie wills dazu nicht hören und leiden, denn sie hält es für die größte Thorheit und Ketzerei. Darum ist und bleibet es wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß seien und erkennen, daß der Mann, Christus, wahrhaftig

und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also, daß er selbst wahrhaftiger, lebendiger Gott ist; und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm.... Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unsere Sünde und Tod abgethan, und wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben." [1])

Indem wir nun in jenen Werken und Wirkungen Jesu die Wirkungen seiner Gottheit sehen, kommen wir damit allerdings nicht auf die Gottheit des Nicänums oder des Athanasianums hinaus, sofern und soweit hinter diesen Bekenntnissen eine griechische Logoschristologie steht. Aber wir verlieren damit nicht, sondern wir gewinnen vielmehr. Denn wir haben statt des Logos, d. i. einer göttlichen Vernunft, welche für den Menschen eine Philosophie ist, die Erfüllung der Jehovahoffenbarung in Jesu gefunden, und zwar den Hirten, Arzt und Bräutigam. In dieser Beziehung ist ja etwas Richtiges in der Absicht der modernen Theologie anzuerkennen, zu Gunsten der Ethik die Dogmatik zu kürzen, wenn es sich darum handelt, Scholastik und griechische Philosophie aus der Dogmatik zu vertreiben. Nur daß es nicht in dem Sinne geschehe, wie es zuletzt Ritschl gefaßt hat, aus der Kreisgestalt des Christentums, deren Mittelpunkt Christus ist, eine Ellipse mit zwei Brennpunkten zu bilden. Das heißt, die Werke fördern wollen, indem man dem Glauben abzieht, und also die Wurzeln verkümmern lassen, damit die Früchte besser gedeihen sollen. Wenn es gilt, die Dogmatik vom Ballast der Tradition zu säubern, indem aus ihr scholastische Formeln und philosophische Träume entfernt werden, so heißt das nicht, ihre zentrale und herrschende Stellung aufheben, sondern dieselbe vielmehr stärken. Indem die Reformation einen solchen Reinigungsprozeß in dem multa des Glaubens vornahm, hat sie ihm das wahre multum gegeben, welches das Eine was notthut ist, und so vielmehr den Glauben erst zu dem gemacht, was er ist, der rechtfertigende und heiligende Glaube, — da er vorher nichts war als ein bloß historischer Glaube; hat sie den Glauben, der von der Tradition erstickt ward, auf seine Lebenswurzeln zurückgeführt, welche in der Offenbarung des Gottes Israels liegen, nicht aber in den Gedanken griechischer Philosophen oder mittelalterlicher Scholastiker und Hierarchen. Wenn nun die Reformation nicht als ein für alle Zeiten abgeschlossenes und vollendetes Werk anzusehen ist, oder mit anderen Worten: die heilige Schrift auch den evangelischen Bekenntnissen übergeordnet ist, so haben wir auf diesem Wege im Geiste der Reformation fortzuschreiten, nicht aber, wie jetzt die Gefahr vorliegt, auf den Weg des Socinianismus und Rationalismus abzutreten.

Auf jenes multum des Glaubens, aus welchem allein die Fülle der Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorgehen kann, werde zum Schlusse noch

---

[1]) Erl. Ausg. Bd. XLIX S. 180 f.

einmal hingewiesen. In dieser Beziehung gilt nicht nur: Wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert werden, sondern auch: Nur von dem, dem viel gegeben ist, kann viel gefordert werden. Das ist der große Gedanke der Perikope von der Sünderin und des Gleichnisses Jesu von den zwei Schuldnern, denen der Gläubiger erließ (Lk. 7, 36 ff.). Daß aber das Wort Jesu: „Ihr sind viel Sünden vergeben, denn sie hat viel geliebt; wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig" noch in neuerer Zeit von so vielen gelehrten Erklärern in sein Gegenteil hat verkehrt werden können, als hange die Sündenvergebung Jesu von der Liebesleistung des Menschen ab — nötigt doch im Gegenteil Jesus den Pharisäer zu dem Geständnis, daß die Größe der Vergebung die Ursache der Größe der Dankbarkeit sei —, dieser Umstand beweist, wie schwer der pharisäische Irrtum aus dem Herzen und Sinn der Menschen zu vertreiben ist. Hat ja doch die herrliche Thatsache im Haus des Pharisäers stattfinden müssen, damit der Unterschied innerhalb der Jüngerschaft Jesu offenbar werde; denn auch der Pharisäer nennt Jesum seinen Lehrer, ja er ist sogar geneigt gewesen, in ihm einen Propheten anzuerkennen (7, 39. 40). Darum hat er ihn zu Tisch geladen. Das schuldbeladene Weib aber hat in Jesu den erkannt, von dem ihr Vergebung der Sünden und zwar ihrer vielen Sünden zuteil geworden ist. Wenn nun Jesus dem Pharisäer gesagt hat: In ihrer überschwenglichen Liebesbezeigung spiegelt sich die Vergebung ihrer vielen Sünden ab, wie eine geringe Vergebung in geringfügigem Danke sich äußern würde, so soll dem letzteren Fall nicht die Wirklichkeit, etwa des Pharisäers, entsprechen, sondern er ist nur mit Rücksicht auf das im innermenschlichen Verhältnis sich bewegende Gleichnis von den zwei Schuldnern hinzugefügt. Denn der Pharisäer hatte ja von Jesus überhaupt keine Sündenvergebung begehrt, weil er weder derselben zu bedürfen glaubte, noch in Jesu den Quell derselben erkannte. Gibt es doch auch im Verhältnis des Menschen zu Gott bezüglich der Vergebung der Sünden nicht ein Mehr oder Minder, sondern nur ein Entweder — Oder. Vielmehr wird in Wirklichkeit einem jeden gläubigen Sünder die unendlich große Schuld vom Vater im Himmel erlassen (Matth. 18, 24. 27). Worauf es nun aber noch in unserem Zusammenhang ankommt, das ist die Erkenntnis, daß der göttlichen Vergebung auch die große göttliche Leistung entspricht, oder vielmehr, daß jene auf dieser beruht. Denn nach Jesu bestimmter Erklärung ist allein seine, des Menschensohnes in den Tod gegebene Seele oder desselben vergossenes Blut das Lösegeld, um deswillen den Vielen ihre Sünden vergeben werden (Mk. 10, 45; 14, 24). Der Menschensohn aber ist kein anderer, als der Hirt und Arzt, d. i. Jehovah, der allein auch Opfer und Priester ist. Das ist nun die Eine große und vollkommene Leistung, die göttliche Gabe, welcher allein die vollkommene Gegenleistung in der Liebe der Menschen entsprechen kann. Denn wenn es dort heißt: welchem

weniger vergeben worden ist, der liebt weniger, so haben wir hier vielmehr zu sagen: wenn den Menschen weniger gegeben worden wäre, so würden sie auch weniger lieben. Und wie es in der Bergpredigt heißt: „So sollt nun ihr vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist", so muß es im Zusammenhang jener Gedanken heißen: Darum wird von euch die vollkommene Liebe gefordert, weil der Vater in seinem Sohne die vollkommene Liebe, nämlich die Aufopferung seiner selbst für euch geleistet hat (vgl. Joh. 3,16; 10,17; 15,13). Wer denn nun von dem Viel abzieht, das uns gegeben ist, wie kann der ein Recht haben, viel zu fordern? Bedarf aber unsere Zeit in ihren großen und furchtbaren Nöten jener vielen und mächtigen Liebe, so bedarf sie auch jenes Einen großen und vollkommenen Inhaltes des Glaubens.

das allerdings die entscheidende Frage. Für Bender hat Jesus keine neue Idee gebracht — in solcher Behauptung reicht dieser „christliche" Theologe dem jüdischen Rabbiner Geiger die Hand —, geschweige neue, Sünde und Tod überwindende Lebenskräfte.

Dem gegenüber hat die vorliegende Schrift nachgewiesen, was das Reich Gottes sei, das in Jesu gekommen ist; welche Bedeutung den Seligpreisungen der Bergpredigt zukomme, die nichts anderes enthalten, als die Versicherung, daß die Welt der Übel im Reiche Gottes in Seligkeit aufgehoben sei; daß im Reiche Gottes der Tod in einen Schlaf verwandelt ist, indem alle die in Gott sterben, vielmehr in Ihm das Leben gewonnen haben; daß endlich die Sünde und die Schuld in Jesu Christo so gewiß vergeben und abgethan sei, als er einmal jenen Gichtbrüchigen durch das Wort: stehe auf und wandele gesund gemacht hat. Und diesen unzweifelhaften Wirkungen entspricht wiederum das unzweifelhafte Selbstbewußtsein Jesu, nämlich des Inhaltes, daß er der Hirte und Arzt Israels sei im Sinne der Erfüllung aller weissagenden Aussagen des Alten Testamentes über Hirtentum und Arztthätigkeit Jehovahs, daß also in ihm Jehovah erschienen sei.

Wenn Bender mit so vielen anderen hiegegen geltend macht, daß ihm alle jene Wirkungen Mythen und Fabeln seien, so steht er eben auf dem Standpunkte jener Pharisäer und Schriftgelehrten, die von Jesu das Zeichen vom Himmel her zu sehen begehrten. Damals wie jetzt gilt: das Reich Gottes gerade in seiner himmlischen und göttlichen Realität besteht — da Gott ein unsichtbarer Gott ist — im Glauben und in der Verborgenheit vor irdischen, fleischlichen und weltlichen Augen. Denn wie Gott selbst, so ist auch sein Sohn, Jesus Christus, zu zart, zu edel, zu hoch und heilig, als daß er sich anschauen und erkennen lassen möchte von den Augen eines argen und ehebrecherischen Geschlechtes, als daß er sich betasten lassen wollte von Fingern, die den schmutzigen Mammon zu drücken pflegen. Deswegen ist er in der Verborgenheit auferstanden und nur denen kundgeworden, die da sagen konnten: Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt.

In obiger Weise hat denn auch Luther im Christentum Ursache und Wirkung verknüpft. Dafür nur noch ein Wort von ihm: „Das gehört nun den Christen zu wissen, und soll derselben Kunst sein, daß sie den Tod also lernen aus den Augen setzen und in Christo verachten und nichts anderes fürbilden, denn eitel Leben. Dazu kann und mag kein Weiser, Gelehrter, Heiliger außer Christo nimmermehr kommen; und Summa, die Welt weiß und erfährts nimmermehr, ja sie wills dazu nicht hören und leiden, denn sie hält es für die größte Thorheit und Ketzerei. Darum ist und bleibet es wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß seien und erkennen, daß der Mann, Christus, wahrhaftig

und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also, daß er selbst wahrhaftiger, lebendiger Gott ist; und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm. . . . Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unsere Sünde und Tod abgethan, und wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben." [1])

Indem wir nun in jenen Werken und Wirkungen Jesu die Wirkungen seiner Gottheit sehen, kommen wir damit allerdings nicht auf die Gottheit des Nicänums oder des Athanasianums hinaus, sofern und soweit hinter diesen Bekenntnissen eine griechische Logoschristologie steht. Aber wir verlieren damit nicht, sondern wir gewinnen vielmehr. Denn wir haben statt des Logos, d. i. einer göttlichen Vernunft, welche für den Menschen eine Philosophie ist, die Erfüllung der Jehovahoffenbarung in Jesu gefunden, und zwar den Hirten, Arzt und Bräutigam. In dieser Beziehung ist ja etwas Richtiges in der Absicht der modernen Theologie anzuerkennen, zu Gunsten der Ethik die Dogmatik zu kürzen, wenn es sich darum handelt, Scholastik und griechische Philosophie aus der Dogmatik zu vertreiben. Nur daß es nicht in dem Sinne geschehe, wie es zuletzt Ritschl gefaßt hat, aus der Kreisgestalt des Christentums, deren Mittelpunkt Christus ist, eine Ellipse mit zwei Brennpunkten zu bilden. Das heißt, die Werke fördern wollen, indem man dem Glauben abzieht, und also die Wurzeln verkümmern lassen, damit die Früchte besser gedeihen sollen. Wenn es gilt, die Dogmatik vom Ballast der Tradition zu säubern, indem aus ihr scholastische Formeln und philosophische Träume entfernt werden, so heißt das nicht, ihre zentrale und herrschende Stellung aufheben, sondern dieselbe vielmehr stärken. Indem die Reformation einen solchen Reinigungsprozeß in dem multa des Glaubens vornahm, hat sie ihm das wahre multum gegeben, welches das Eine was notthut ist, und so vielmehr den Glauben erst zu dem gemacht, was er ist, der rechtfertigende und heiligende Glaube, — da er vorher nichts war als ein bloß historischer Glaube; hat sie den Glauben, der von der Tradition erstickt ward, auf seine Lebenswurzeln zurückgeführt, welche in der Offenbarung des Gottes Israels liegen, nicht aber in den Gedanken griechischer Philosophen oder mittelalterlicher Scholastiker und Hierarchen. Wenn nun die Reformation nicht als ein für alle Zeiten abgeschlossenes und vollendetes Werk anzusehen ist, oder mit anderen Worten: die heilige Schrift auch den evangelischen Bekenntnissen übergeordnet ist, so haben wir auf diesem Wege im Geiste der Reformation fortzuschreiten, nicht aber, wie jetzt die Gefahr vorliegt, auf den Weg des Socinianismus und Rationalismus abzutreten.

Auf jenes multum des Glaubens, aus welchem allein die Fülle der Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorgehen kann, werde zum Schlusse noch

[1]) Erl. Ausg. Bd. XLIX S. 180 f.

mächtiger die Überzeugung, daß alle, die Menschenantlitz tragen, auch den gerechten Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein besitzen. Dieselbe Zeit, welche sich eines ungeahnten Fortschrittes in der Unterwerfung der Naturkräfte und Beherrschung der Welt erfreut und rühmt, welche vor anderen Zeiten geschäftig im Schätzesammeln und geschickt in der Verbesserung der Lebensbedingungen ist, dieselbe Zeit kann doch nicht zu einem Gefühl der Befriedigung und der Ruhe kommen; als sollte sie vor anderen für die Wahrheit zeugen, daß das Leben und die Lebensfreude nicht von der Fülle der Güter abhange (Lk. 12, 15). Dagegen scheint die Zunahme des Reichtums Vieler nur die Unzufriedenheit der Zahllosen zu steigern, die den Reichen als die Armen gegenüberstehen.

Daß es nun für die Schäden und Nöte unserer Zeit nur Einen Arzt und nur Eine Arznei gibt, Jesum und sein Evangelium, das ist die Überzeugung vieler unserer Zeitgenossen. Worauf es aber ankommt, das ist, daß dieses Evangelium in neuem Geiste, mit neuen Zungen und in neuer Sprache gepredigt werde, nämlich das Evangelium des Gottes, dessen titulus et propriissima definitio ist: Respector contemtorum et humilium. Es kommt darauf an, daß das Evangelium in ebenso ursprünglicher Weise in unseren Tagen und für unsere Bedürfnisse lebendig werde, wie es schon einmal durch Luther für Deutschland lebendig geworden ist. Woher hat denn Luther seinen Geist und seine Sprache genommen? Es war der Geist der heiligen Schrift, der durch ihn redete, so daß sich gerade an ihm und durch ihn erfüllte: Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der heilige Geist ist es, der durch euch reden wird. So gilt es denn, aus dem Selbstbewußtsein Jesu heraus zu reden, daß von neuem wahr werde: Wer euch hört, der hört mich, und wer mich höret, der hört den, der mich gesandt hat.

Es kommt darauf an, daß im Sinne Jesu gepredigt werde, wie gottverwandt und wie gottgeliebt alle Elenden, Armen, Kranken und Unmündigen sind, daß es wahr sei, was das alte Lied sagt: Den Blöden ist er hold, wie sie nur das Evangelium vom Reich aufzunehmen haben, um sogleich in den Stand versetzt zu sein, von welchem die Seligpreisungen der Bergpredigt reden: Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes; selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr sollt satt werden; selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr sollt lachen (Lk. 6, 20 f.). Wie früher gezeigt worden ist,[1]) gelten diese Worte von den Armen, Hungrigen und Unglücklichen überhaupt im eigentlichen Verstande des Wortes, unter der Voraussetzung, daß dieselben das Evangelium angenommen haben. Denn das Evangelium in der ursprünglichen Bedeutung, welche dies Wort im Munde Jesu hat, kündigt das Reich Gottes als vorhanden an. Und das Reich Gottes

[1]) Vgl. Kap. 5 S. 133, 140, 148 ff.

ist in Wahrheit das Himmelreich, wahrlich mehr als ein bloß menschenwürdiges Dasein, nämlich die Aufhebung aller Übel, deren größtes die Sünde und die Schuld, aber auch das wirkliche Dasein himmlischer und ewiger Seligkeit. Denn die Verkündigungen dieser Seligkeit im Munde Jesu, die Makarismen der Bergpredigt sind nicht Phrasen oder fromme Wünsche, sondern Aussagen thatsächlicher Wirklichkeit. Es liegt nur an der Schwäche unseres Glaubens und darum an dem Mangel an Erfahrung, sonst würden wir mehr davon zu sagen wissen, was Jesus seinen Landsleuten in Nazareth gepredigt hat: daß in ihm wirklich und wahrhaftig erschienen sei, was Gesetz und Propheten vom großen Jobeljahr, von der großen Restitutio in integrum geweissagt haben; daß die Verschuldeten und Gefangenen los werden, die Blinden sehend und die Verwundeten heil werden sollen. Denn er ist der Arzt im umfassenden Sinne des Wortes, der von sich sagen konnte: Heute ward diese Schrift erfüllt in euren Ohren. An ihm und in ihm fehlt nicht die Kraft der Wunder, so daß er sich als die Erfüllung der größten Wunderpropheten des Alten Testamentes, des Elias und Elisa, ins Angesicht seiner ungläubigen Stadtgenossen bezeugen kann (Lk. 4, 14 ff.). Und so habens ihm auch die Leute von Kapernaum bezeugt, daß seine neue Lehre eine Lehre in Kraft sei (Mk. 1, 27). Den Nazarenern nur fehlt es am Glauben, sonst würde der Arzt von Kapernaum auch Nazareths Arzt geworden sein (Lk. 4, 23). Und so gilt nun von uns, was Luther einmal so ausgesprochen hat: „Wir sind zu kalt und zu hart, das Fleisch ist zu schwer auf unserm Halse, daß wir solch Wort nicht recht fassen, demselbigen nicht wohl nachdenken, noch zu Herzen nehmen, wie treffliche und unaussprechliche Liebe und Lust darinnen sei; sonst würden wir ohne Zweifel darinnen sehen, daß Himmel und Erde voll Feuers göttlicher Liebe, voll Lebens und Gerechtigkeit, voll Ehre und Lob wäre, daß dagegen die Hölle mit ihrem Feuer, mit Tod und Sünde nichts wäre, denn ein gemalet Ding. Aber wir sind kalte, faule, undankbare Schelmen u. s. w.“ [1])

So gilt es denn die rechte Predigt des Evangeliums als einer Lehre in Kraft und den rechten Glauben an solche Predigt. Das ist nun nichts anderes, als die rechte Predigt von der Gottheit Jesu, des Christus, und der Glaube, welcher diese Gottheit in ihren seligen Wirkungen empfängt und erfährt. In dieser Beziehung mag an eine Bemerkung von Bender angeknüpft werden, dessen Buch über das Wesen der Religion den äußersten Grad des Niederganges des modernen Rationalismus zum Naturalismus darstellt. Wenn er einmal sagt: „wer nicht leisten kann, was ein Gott leisten muß, der den Menschen von Sünde und Schuld und die Welt vom Übel erlösen soll, kann nicht der absolute Gott sein, den das religiöse Bedürfnis braucht“, [2]) so ist

[1]) Ein Sermon von der Taufe Christi. Erl. Ausg. Bd. XV S. 238. [2]) Bonn 1886, S. 249.

das allerdings die entscheidende Frage. Für Bender hat Jesus keine neue Idee gebracht — in solcher Behauptung reicht dieser „christliche" Theologe dem jüdischen Rabbiner Geiger die Hand —, geschweige neue, Sünde und Tod überwindende Lebenskräfte.

Dem gegenüber hat die vorliegende Schrift nachgewiesen, was das Reich Gottes sei, das in Jesu gekommen ist; welche Bedeutung den Seligpreisungen der Bergpredigt zukomme, die nichts anderes enthalten, als die Versicherung, daß die Welt der Übel im Reiche Gottes in Seligkeit aufgehoben sei; daß im Reiche Gottes der Tod in einen Schlaf verwandelt ist, indem alle die in Gott sterben, vielmehr in Ihm das Leben gewonnen haben; daß endlich die Sünde und die Schuld in Jesu Christo so gewiß vergeben und abgethan sei, als er einmal jenen Gichtbrüchigen durch das Wort: stehe auf und wandele gesund gemacht hat. Und diesen unzweifelhaften Wirkungen entspricht wiederum das unzweifelhafte Selbstbewußtsein Jesu, nämlich des Inhaltes, daß er der Hirte und Arzt Israels sei im Sinne der Erfüllung aller weissagenden Aussagen des Alten Testamentes über Hirtentum und Arztthätigkeit Jehovahs, daß also in ihm Jehovah erschienen sei.

Wenn Bender mit so vielen anderen hiegegen geltend macht, daß ihm alle jene Wirkungen Mythen und Fabeln seien, so steht er eben auf dem Standpunkte jener Pharisäer und Schriftgelehrten, die von Jesu das Zeichen vom Himmel her zu sehen begehrten. Damals wie jetzt gilt: das Reich Gottes gerade in seiner himmlischen und göttlichen Realität besteht — da Gott ein unsichtbarer Gott ist — im Glauben und in der Verborgenheit vor irdischen, fleischlichen und weltlichen Augen. Denn wie Gott selbst, so ist auch sein Sohn, Jesus Christus, zu zart, zu edel, zu hoch und heilig, als daß er sich anschauen und erkennen lassen möchte von den Augen eines argen und ehebrecherischen Geschlechtes, als daß er sich betasten lassen wollte von Fingern, die den schmutzigen Mammon zu drücken pflegen. Deswegen ist er in der Verborgenheit auferstanden und nur denen kundgeworden, die da sagen konnten: Siehe, wir haben alles verlassen und sind Dir nachgefolgt.

In obiger Weise hat denn auch Luther im Christentum Ursache und Wirkung verknüpft. Dafür nur noch ein Wort von ihm: „Das gehört nun den Christen zu wissen, und soll derselben Kunst sein, daß sie den Tod also lernen aus den Augen setzen und in Christo verachten und nichts anderes fürbilden, denn eitel Leben. Dazu kann und mag kein Weiser, Gelehrter, Heiliger außer Christo nimmermehr kommen; und Summa, die Welt weiß und erfährts nimmermehr, ja sie wills dazu nicht hören und leiden, denn sie hält es für die größte Thorheit und Ketzerei. Darum ist und bleibet es wohl der Christen Kunst, und ist eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß seien und erkennen, daß der Mann, Christus, wahrhaftig

und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also, daß er selbst wahrhaftiger, lebendiger Gott ist; und darnach, daß derselbige, so in Gott und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm. . . . Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unsere Sünde und Tod abgethan, und wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben." [1])

Indem wir nun in jenen Werken und Wirkungen Jesu die Wirkungen seiner Gottheit sehen, kommen wir damit allerdings nicht auf die Gottheit des Nicänums oder des Athanasianums hinaus, sofern und soweit hinter diesen Bekenntnissen eine griechische Logoschristologie steht. Aber wir verlieren damit nicht, sondern wir gewinnen vielmehr. Denn wir haben statt des Logos, d. i. einer göttlichen Vernunft, welche für den Menschen eine Philosophie ist, die Erfüllung der Jehovahoffenbarung in Jesu gefunden, und zwar den Hirten, Arzt und Bräutigam. In dieser Beziehung ist ja etwas Richtiges in der Absicht der modernen Theologie anzuerkennen, zu Gunsten der Ethik die Dogmatik zu kürzen, wenn es sich darum handelt, Scholastik und griechische Philosophie aus der Dogmatik zu vertreiben. Nur daß es nicht in dem Sinne geschehe, wie es zuletzt Ritschl gefaßt hat, aus der Kreisgestalt des Christentums, deren Mittelpunkt Christus ist, eine Ellipse mit zwei Brennpunkten zu bilden. Das heißt, die Werke fördern wollen, indem man dem Glauben abzieht, und also die Wurzeln verkümmern lassen, damit die Früchte besser gedeihen sollen. Wenn es gilt, die Dogmatik vom Ballast der Tradition zu säubern, indem aus ihr scholastische Formeln und philosophische Träume entfernt werden, so heißt das nicht, ihre zentrale und herrschende Stellung aufheben, sondern dieselbe vielmehr stärken. Indem die Reformation einen solchen Reinigungsprozeß in dem multa des Glaubens vornahm, hat sie ihm das wahre multum gegeben, welches das Eine was notthut ist, und so vielmehr den Glauben erst zu dem gemacht, was er ist, der rechtfertigende und heiligende Glaube, — da er vorher nichts war als ein bloß historischer Glaube; hat sie den Glauben, der von der Tradition erstickt ward, auf seine Lebenswurzeln zurückgeführt, welche in der Offenbarung des Gottes Israels liegen, nicht aber in den Gedanken griechischer Philosophen oder mittelalterlicher Scholastiker und Hierarchen. Wenn nun die Reformation nicht als ein für alle Zeiten abgeschlossenes und vollendetes Werk anzusehen ist, oder mit anderen Worten: die heilige Schrift auch den evangelischen Bekenntnissen übergeordnet ist, so haben wir auf diesem Wege im Geiste der Reformation fortzuschreiten, nicht aber, wie jetzt die Gefahr vorliegt, auf den Weg des Socinianismus und Rationalismus abzutreten.

Auf jenes multum des Glaubens, aus welchem allein die Fülle der Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorgehen kann, werde zum Schlusse noch

[1]) Erl. Ausg. Bd. XLIX S. 180 f.